

MAREK OSMAŃSKI

MIASTO DUSZY WEDŁUG FILONA Z ALEKSANDRII

UWAGI WSTĘPNE

Myśl Filona z Aleksandrii, żydowskiego myśliciela przełomu wieków i epok (ok. 15 r. przed Chr. – 50 r. po Chr.), wciąż wzbudza zainteresowanie, i to nie tylko z tego powodu, iż ogromna większość jego traktatów dotrwała do naszych czasów i pozostaje cennym źródłem historycznym – jednym z niewielu (jeśli nie jedynym), które tak obszernie informują o życiu żydowskiej diaspory aleksandryjskiej czasów Chrystusa. Ma ona przede wszystkim istotne znaczenie dla rozwoju myśli filozoficznej i religijnej. W swoim dążeniu do alegorycznego wyjaśnienia treści greckiej Septuaginty Filon, posiłkując się grecką filozofią i tradycją żydowskiej alegorezy, osiągnął niezwykłą syntezę myśli greckiej i żydowskiej, w której oba składniki nie tylko nie tracą nic ze swej wyrazistości, lecz wzajemnie się wzbogacają i uzupełniają. Jako pierwsi syntezę tę dostrzegli i uznali Ojcowie Kościoła, którzy wzorując się na aleksandryjskim myślicielu i wykorzystując jego metodę alegoryczną, kontynuowali dialog wiary i rozumu, Objawienia i logosu.

We wszystkich głównych grupach Filońskich pism: filozoficznych, egzegetycznych (w skład tej podstawowej grupy wchodzi: *Pytania i odpowiedzi*, *Wykład Prawa* oraz *Komentarz alegoryczny*), a także historyczno-apologetycznych obecna jest problematyka miasta. Można zasadnie przypuszczać, iż sam Filon przez całe życie lub jego większą część związany był ze środowiskiem miejskim i w kontekście miasta powstawała znako-

Mgr MAREK OSMAŃSKI – asystent Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: marek.osmanski@kul.lublin.pl

mita większość jego dzieł. Z tej racji można go określać mianem prawdziwego *homo urbanus*¹.

Nie jest łatwo określić, jaki był osobisty stosunek Filona do miasta, miejskiej przestrzeni i innych związanych z nim zagadnień. David T. Runia wyróżnia trzy pary przeciwieństw (lub antytez), które można odnaleźć w Filońskich pismach w związku z problematyką miasta: (1) między ideałem miasta dobrze rządzonego i polityczną rzeczywistością wspólnoty zależnej od kaprysów władców i tłumu, (2) między miastem moralnie złym i moralnie dobrym oraz odpowiadającymi im stanami duszy ich mieszkańców, (3) pomiędzy życiem miejskim jako synonimem zła i życiem poza miastem, uosabianym przez wspólnoty kontemplacyjne pustyni. Dwa ostatnie przeciwieństwa okazują się ważne dla późniejszej recepcji pism Filona przez pisarzy chrześcijańskich i mają znaczenie dla rozwoju myśli monastycznej, według której miejskie życie było przyczyną grzechu lub okazją do niego. Jednakże wyraźna ambiwalencja w podejściu do tego problemu sytuuje Filona pomiędzy kontynuacją koncepcji ideału greckiej *polis* i nowym spojrzeniem na miasto, ujawniającym się głównie we wczesnym chrześcijaństwie. Myśliciel aleksandryjski oba te podejścia interpretuje w duchu „filozofii Mojżesza” i idealnej wspólnoty Mojżeszowej *politei*².

¹ Zob. D. T. Runia, *The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria*, „Journal of the History of Ideas”, 61 (2000), s. 361. Filon, obok przynależności do żydowskiej wspólnoty (*politeumy*) zamieszkującej Aleksandrię, odczuwał także więzi łączące go z samym miastem (*polis*). Miał również okazję poznać Rzym, stając w 39 r. po Chr. na czele delegacji aleksandryjskich Żydów, która udała się do stolicy imperium ze skargą na Flakkusa, rzymskiego prefekta Egiptu. Z pism Filona można też wnosić o jego znajomości Jerozolimy i odbytej tam w młodości pielgrzymce (*Prov.* 2.107). Jerozolima występuje u Filona albo jako tło dla wydarzeń historycznych, albo temat alegorezy, głównie ze względu na znajdującą się tam Świątynię. Opisy miejskiego życia, szczególnie Aleksandrii, pojawiają się zarówno w dziełach historycznych, jak i alegoryzujących, często jako punkt wyjścia lub materiał do rozważań etycznych – niezwykle barwne są Filońskie opisy miejskich obiektów i instytucji; budynków, portów, ulic, fortyfikacji (*Opif.* 17), świątyń (*Legat.* 151), posągów (*Abr.* 267), teatrów (*Post.* 104), sądów (*Mut.* 198; *Somn.* 1.122), placów (*Somn.* 1.97), a także opisy miejskiego życia, jak zbieranie podatków (*Spec.* 2.92), pożary (*Spec.* 4.27), uczty (*LA* 3.159), wyścigi rydwanów (*Prov.* 2.103), przedstawienia teatralne (*Mut.* 198), igrzyska (*Agr.* 111-120) itp. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Filon w słynnej paraboli architekta z *De opificio mundi* 17-19 nawiązuje do założenia Aleksandrii w 331 r. przed Chr.; występujący tam „wódz lub król” zlecający budowę miasta miałby być samym Aleksandrem, architekt zaś to być może Dinokrates z Rodos. Taką tezę wysuwa D. Runia w swoim artykule *Polis and Megalopolis. Philo and the Founding of Alexandria* („Mnemosyne”, 42 (1989), s. 398-412). Filon miałby korzystać z dostępnych mu opisów powstania miasta – zob. tamże, s. 405.

² Runia, *The Idea*, s. 378-379.

Spośród wymienionych przeciwieństw szczególnie drugie wydaje się wyjątkowo interesujące z racji alegorycznego potraktowania tematu miasta. Wzmianki na temat miasta, jego mieszkańców i urzędzeń pojawiające się w Pięcioksięgu stają się dla Filona okazją do rozważań etycznych i wpisują się w całokształt Filońskiej „alegorezy duszy”, która, jak się wydaje, stanowi centrum jego filozoficznego przesłania³. Przedmiotem analizy będą tu dwa teksty, w których pojawia się wyrażenie lub tylko pojęcie „miasta duszy”, pochodzące z traktatów *De confusione linguarum* oraz *De posteritate Caini*. W porównaniu z innymi fragmentami, w których obecna jest problematyka miasta, a szczególnie jego alegoreza w postaci „miasta duszy”, są one szczególnie rozbudowane, zwłaszcza jeśli chodzi o wykorzystanie relacji odpowiedzialności miasta, jego struktury do moralnego stanu ludzkiej duszy⁴. Przystępując do omawiania obu fragmentów, warto postawić następujące pytania: (1) Jakie tematy biblijne dotyczące miasta są dla Filona punktem wyjścia dla interpretacji alegorycznej? Jaki jest stopień samodzielności jego egzegezy, czyli czy i w jakim zakresie Filon przekształca komentowany tekst? (2) W jaki sposób i w jakim stopniu egzegeta wykorzystuje obraz miasta pochodzący z Pisma świętego i innych źródeł? Jakie elementy, cechy miasta stają się dlań istotne przy rozważaniach etycznych i – ewentualnie – jak je modyfikuje dla potrzeb „alegorezy duszy”? (3) Jakie przesłanie etyczne zawarte

³ Metoda Filona pozwala na interpretowanie wydarzeń i postaci biblijnych przez pryzmat moralnego i duchowego rozwoju, jaki jest udziałem człowieka na ścieżce prowadzącej ku Bogu. Zadaniem egzegety jest wydobywanie ukrytych znaczeń, by pomóc w odczytaniu tekstu Pisma jako duchowej wskazówki – M. O s m a Ń s k i, *Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań*, „Roczniki Filozoficzne”, 51 (2003), z. 1, s. 368 i przyp. 43.

⁴ Przedmiotem zainteresowania będzie tu w pierwszym rzędzie alegoreza etyczna, tj. taka, w której dane biblijne są przez Filona interpretowane jako stany moralne (np. cnota, wada), a nie antropologiczna, czyli taka, gdzie te same dane są punktem wyjścia dla przedstawienia bytowej struktury człowieka (np. dusza, ciało). Obok analizowanych fragmentów z *De confusione linguarum* oraz *De posteritate Caini* u Filona wyrażenie lub samo tylko pojęcie „miasta duszy” pojawia się ponadto w traktatach *De somniis* (2.248) oraz *Legum allegoriae* (3.43-44), które będą również wykorzystywane w trakcie dalszych analiz. Sens etyczny ma także interpretowanie „miasta” jako „cnoty” (*Deus* 95, 103, *Migr.* 18). W ramach egzegezy antropologicznej Filon nazywa „miastem” człowieka jako złożenie z duszy i ciała (*Abr.* 71, *Sac.* 126) lub tylko samo ciało (*Ebr.* 101-103). Trzeba jednak podkreślić, że często trudno jest wyznaczyć wyraźną granicę między obydwoma rodzajami interpretacji, przy czym zazwyczaj egzegezę antropologiczną da się łatwiej odczytywać w terminach etycznych niż odwrotnie. Na przykład w *Ebr.* 101-103 Filon mówi o wyjściu z „miasta ciała”, ale ma tu na myśli panowanie rozumu nad zmysłami i pożądlivościami, natomiast według *Sac.* 126 w każdym z „ludzkich miast”, czyli złożeniu z duszy i ciała, rola muru przypada „słowom mądrości i wiedzy”.

jest w tych fragmentach i w jaki sposób pomaga ono w szerszym odczytaniu poglądów etycznych Filona?

Przed przystąpieniem do właściwej analizy warto jeszcze wspomnieć o trudnościach natury terminologicznej, wynikających głównie z wieloznaczności niektórych słów oznaczających miasto, szczególnie πόλις, πολίτευμα oraz πολιτεία⁵. Jak się wydaje, pierwotny, klasyczny wzorzec greckiego πόλις i wiążąca się z nim dwuznaczność (miejska „substancja” oraz całokształt instytucji i praw, odnoszący się szczególnie do miasta-państwa) jest punktem wyjścia dla Filońskich rozważań i, jak się wydaje, Aleksandria pozostaje dlań niezmiennie jego wzorcowym przykładem. Tym niemniej towarzyszą mu dwie tendencje, które go modyfikują. Z jednej strony mowa jest o „mieście w mieście”, πολίτευμα – żydowskiej wspólnotie, która wyodrębniła się z szerszej wspólnoty dzięki odmiennemu prawu i posiadanej autonomii, a z drugiej – o szerszym kontekście cesarstwa rzymskiego. Granice πόλις wykraczają w tym kontekście poza granice samej Aleksandrii, a jej mieszkańcy są dziećmi epoki hellenizmu, świadomymi swej przynależności do całego świata rozumianego jako miasto – κοσμόπολις lub μεγαλόπολις. W kontekście tych dwóch modyfikacji można wyraźnie dostrzec, że dla Filona element konstytuujący miasto, jego prawo, jest równie ważne, co sama jego „substancja”, która w wypadku πολίτευμα i μεγαλόπολις musi zejść na dalszy plan. W ślad za Aleksandryjczykiem w artykule zostanie więc przyjęte rozumienie szersze, obejmujące zarówno miasto realne, jak i ustrój, czyli ogół panujących w nim praw. W tym sensie rozumienie to będzie bliższe klasycznemu pojęciu greckiej polis.

⁵ O ile ἄστυ odnosi się zawsze do miasta w sensie właściwym, to używając terminu πόλις Filon może mieć na myśli także państwo lub ojczyznę, termin πολίτευμα zaś może odnosić się również do ustroju (*Conf.* 141) lub wspólnoty (*Agr.* 82). Jeszcze dalej pod względem znaczenia idzie określenie πολιτεία, które najczęściej oznacza państwo (republikę) lub ustrój (zazwyczaj wprowadzany przez prawodawcę Mojżesza – np. *Dec.* 98). Z pewnością Filon nie należy do myślicieli posługujących się ścisłym językiem technicznym, co stanowi dodatkową trudność dla badaczy. Wydaje się jednak, że wieloznaczność zawarta w źródłowym terminie πόλις wypływa z samej koncepcji greckiego państwa-miasta, zgodnie z którą miasto nie ogranicza się tylko do zespołu obiektów, instytucji i ludzi, ale jest jednością fizycznej „substancji” miejskiej, swych mieszkańców oraz obowiązujących w nim praw, stanowiących o niezawisłym ustroju miasta rozumianego jako państwo. Taka πόλις jest jednocześnie dla swych mieszkańców „ojczyzną” (πατρίς).

I. KONTEKST BIBLIJNY I UKŁAD KOMENTARZA

A. *De confusione linguarum* 107-109

Jeden z kontekstów biblijnych, w którym pojawia się tematyka miasta i związana z nią alegoreza, to opis wzniesienia i zburzenia wieży Babel (Rdz 11,1-9). Filon w następujący sposób cytuje tekst Septuaginty w pierwszym paragrafie *De confusione linguarum*:

1. Bowiem na całej ziemi był tylko jeden język, jedna mowa dla wszystkich. 2. Zdarzyło się, że w trakcie swej wędrówki ze wschodu, znaleźli równinę w kraju Szinear i tam się osiedlili. 3. I rzekł człowiek do swego bliźniego: Chodźmy, uczynimy cegły i wypalmy je w ogniu! Cegła służyła im za kamień, a asfalt był dla nich zaprawą. 4. A oni rzekli: Chodźmy, zbudujmy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek sięgnie nieba i uczynimy sobie imię, zanim się rozproszymy po powierzchni całej ziemi! 5. A Pan zstąpił, by ujrzeć miasto i wieżę, którą zbudowali synowie ludzcy. 6. I Pan rzekł: Oto wszyscy stanowią jeden naród i mówią jednym językiem, taki jest początek ich przedsięwzięcia! I teraz nie będzie dla nich niemożliwe z tego, czego się podjęli. 7. Chodźmy, zstąpmy i pomieszajmy ich język, by nikt nie rozumiał więcej słowa swego bliźniego! 8. I Pan ich rozproszył stamtąd po powierzchni całej ziemi i przerwali budowę miasta i wieży. 9. Oto dlaczego nazywa się miasto „Pomieszaniem” – albowiem tam Pan pomieszał języki całej ziemi i stamtąd Pan rozproszył ludzi po powierzchni całej ziemi.

W Filońskich dziełach egzegeza tej opowieści biblijnej jest obecna przede wszystkim w *De confusione linguarum* oraz *De posteritate Caini*. Oba traktaty należą do Filońskiego *Komentarza Alegorycznego*, który jest systematycznym wykładem Pięcioksięgu. Oto pierwszy z fragmentów:

Słowa „Chodźcie, zbudujmy sobie miasto (πόλιν) i wieżę, której wierzchołek sięgnie nieba” (Rdz 11,4) nasuwają następującą myśl: Prawodawca uważa, że miasta (πόλεις) zbudowane ludzką ręką na ziemi, te miasta, których materiałami są kamień i drewno, nie są jedynymi, lecz że istnieją jeszcze inne – te, które ludzie obnoszą wkoło, bowiem mieszczą się w ich duszach. Oczywiście, te ostatnie są wzorami, ponieważ korzystają z bardziej boskiego ułożenia, podczas gdy pierwsze są kopiami złożonymi ze zniszczalnych materiałów. Z kolei istnieją dwa rodzaje miasta (πόλεως) duszy: dobry i zły. Dobry to ten, który przyjmuje ustrój (πολιτεία) demokracji, dbający o równość, którego zarządcami (ἄρχοντες) są Prawo (νόμος) i Sprawiedliwość (δίκη) – takie miasto jest hymnem na cześć Boga. Zły to ten, który fałszuje dobre miasto, jak fałszywe lub bezwartościowe monety prawdziwy pieniądz – to ochlokracja (rządy tłumy), która czci niesprawiedliwość i w której ciemieżcami są Niesprawiedliwość (ἀδικία) oraz Bezprawie (ἀνομία). Cnotliwi (ἀστέῖοι) są wpisani do rejestru (ἐγγράφονται) miasta (πολιτεύματι) pierwszego rodzaju, natomiast wielość niegodziwych (φάουλων πληθύς) czerpie swą siłę z drugiego, złego, lubując się w nieporządku zamiast porządku, w zmieszaniu (σύγχυσις) zamiast stałości i równowagi. (*Conf.* 107-109)

W tekście tym racją pojawienia się tematu miasta i wieży Babel jest sam opis biblijny, a dokładniej – cytowany na początku werset czwarty. Można przypuszczać, że występujący pod koniec termin „zmieszanie” w odniesieniu do mieszkańców złego miasta duszy nie jest bez związku z „pomieszaniem” z 9 wersetu, w którym mowa jest o Bożej interwencji. Jest to o tyle ciekawe, że w *De confusione* właściwa analiza tematu „zmieszania” pojawia się dopiero pod koniec, w paragrafach 183-198, zgodnie z porządkiem komentarza wyznaczonego przez biblijną narrację. Jeśli przyjąć, że właściwy opis wznoszenia miasta i wieży Babel rozpoczyna się dopiero w wersecie 3 wraz z rozpoczęciem przygotowywania materiału, to paragrafy 107-109 (mimo formalnego nawiązania do wersetu 4) są niejako samodzielną, zamkniętą całością, mini-egzegezą ujętą w ramy właściwej egzegezy i będącej jej częścią, chociaż taka hipoteza wymagałaby dalszego zbadania. Jakie jednak inne terminy i zwroty biblijne mają lub mogą mieć bezpośredni wpływ na Filońską egzegezę? Jak się wydaje, związek ten jest mimo wszystko dość luźny i, poza samym terminem „miasto”, dotyczy przede wszystkim miast „z drewna i kamienia”, których opis nawiązuje być może do wersetu 3 z jedenastego rozdziału, w którym mowa jest o „cegłe, która im służyła za kamień”. Dlaczego jednak Filon wobec tego nie wspomina o zaprawie (asfalcie), a dodaje drewno? Sama zaprawa i jej alegoryczne znaczenie było już wcześniej przedmiotem jego rozważań (w paragrafach 101-106), natomiast „drewno” służy tu podkreśleniu „materialności” faktycznego miasta, któremu przeciwstawia się miasto duszy. W połączeniu z kamieniem jest ono dla Filona synonimem „budulca” lub „materii nieożywionej” i może przybierać znaczenie „materii w ogóle”⁶. Można się domyślać, że o ile głównym źródłem samego zwrotu była dla Filona Septuaginta⁷, to jego znaczenie jako materii rozumianej w sposób bardziej abstrakcyjny zawdzięcza Aleksandryczyk wpływom różnych szkół filozoficznych⁸. Wiązanie tego wyrażenia z mia-

⁶ Zob. „kamień i drewno” jako synonim materii spajanej przez moc wiążącą (*LA* 2.22, *Aet.* 75), materiał, z którego powstają „martwe posągi” (*Cont.* 7, *Dec.* 66, *Spec.* 2.25, *Virt.* 219), budulec świątyń (*LA* 2.71, *LA* 3.160, *Deus* 8, *Spec.* 1.71), por. także *Deus* 35, *Cher.* 80, 100, *Somn.* 2.56.

⁷ Por. „martwe posągi” z kamienia i drewna: *Pwt* 4,28; 29,16; 2 *Krl* 19,18; *Iz* 37,19; *Ez* 20,32, *Dn* 5,4; 5,23, kamień i drewno jako budulec Świątyni: 1 *Krn* 22,14; 29,2; 1 *Krl* 5,32; *Ezd* 5,8; dom: *Kpł* 14,45.

⁸ J. G. Kahn w nawiązaniu do analizowanego zwrotu z par. 107 *Conf.* zwraca uwagę, że Filon pisząc o ůłŃ może mieć na myśli zarówno „drewno” jako „materiał”, z którego powstają rzeczywiste miasta, jak i najogólniej rozumianą „materię” i zauważa, że podobne przesunięcie znaczeniowe, o wzrastającej abstrakcyjności, pojawia się u Arystotelesa. Na-

stami wznoszonymi ludzką ręką bardziej pochodzi od samego Filona, ewentualnie z tradycji greckiej, niż wynika z potrzeb alegorezy biblijnych wersetów⁹. Trudno znaleźć w tym fragmencie inne nawiązania do Pisma. Tym bardziej pozostałe tematy mogą wyrastać z całkowicie oryginalnej interpretacji wyjściowego tekstu lub być jego dalekim echem, w którym tylko wprawny czytelnik usłyszy pierwotny dźwięk. Jakie to tematy?

Wstępna analiza pozwala tu wyróżnić: (a) fakt istnienia (lub budowania) miast „z drewna i kamienia”, wznoszonych „ludzką ręką” oraz miast „duchowych” lub „moralnych” w duszach ludzkich, (b) dwa rodzaje miast duchowych: dobry, w którym panuje ustroj nazwany przez Filona „demokracją”, a rządy sprawuje para „urzędników” (lub „zarządców”): „Prawo i Sprawiedliwość”, oraz zły, z ustrojem określonym jako „ochłokracja” oraz rządami „Niesprawiedliwości i Bezprawia”, (c) podwójną relację wzoru i kopii: (c') neutralną, pomiędzy duchowymi i realnymi miastami, gdzie wzorcami są – co interesujące – miasta duchowe, (c'') „fałszerstwa”, pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym” miastem, gdzie to, co fałszywe, naśladuje swój oryginał w sposób nieuprawniony, (d) mieszkańców tych miast: ludzi cnotliwych – o nieokreślonej liczbie – którzy jednak są „wpisani do rejestru” pierwszego miasta i kierują się „porządkiem”, „stałością” i „równowagą” oraz niegodziwcy, których jest „wielość” i którzy się lubują w „nieporządku” i „zmieszaniu”. Już ta pobieżna analiza pozwala dostrzec, że Filon wykorzystuje tu słownictwo zarezerwowane dla opisu struktury greckich (państw-)miast¹⁰ (ich instytucji, ustroju, itp.), ale posługuje się nim tylko po to, by wyrazić własne koncepcje etyczne i religijne.

stępnie wymienia siedem znaczeń terminu ὕλη, zgodnie z którymi słowo to traci stopniowo u Filona swój sens fizyczny i zaczyna oznaczać „materię” w ogóle – zob. przyp. 3, s. 98-99, [w:] Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, Paris 1963. Kolejnym powodem pojawienia się tu terminu ξύλα obok λίθοι mogła być chęć wyszczególnienia materiałów, z których powstają fizyczne miasta, wzmocniona dodatkowo poprzedzającym je terminem ὕλη, który mógł dla Filona oznaczać jednocześnie bardziej abstrakcyjny „materiał”, jak i bardziej konkretne „drewno”.

⁹ „Drewno i kamień” jako budulec miasta występuje jedynie poza Pięcioksięgiem: w Ez 26,12, 1 Krl 15,21 oraz w 2 Krn 16,6. U Filona wspólnie pojawiają się w tym znaczeniu znacznie częściej i zazwyczaj nie łączą się bezpośrednio z biblijnym tekstem – jak np. w nie-alegorycznej części *De opificio mundi*, w hiperboli architekta budującego miasto (par. 18). W *Somn.* 2.250 pretekstem dla określenia materiału, z jakiego wznoszone są ziemskie miasta, jest jedynie termin „miasto” z 5 wersetu Psalmu 46; zob. również *Opif.* 142, *Cher.* 126, *Abr.* 139.

¹⁰ Staje się to szczególnie wyraźne, poczynając od paragrafu 111, w którym, jak zwraca uwagę Kahn (Philon d'Alexandrie, dz. cyt., przyp. 1, s. 102), pojawia się nazewnictwo odnoszące się do administracji Aten.

B. *De posteritate Caini* 52-53

Drugi fragment nawiązujący do opisu wznoszenia miasta i wieży Babel pojawia się w traktacie *De posteritate Caini*. Tutaj jednak występuje on jedynie jako dygresja w stosunku do głównego komentarza dotyczącego 17 wersetu z 4 rozdziału Księgi Rodzaju, według którego Kain założył miasto i nazwał je imieniem Henocha. Werset ten jest przez Filona cytowany w paragrafie 33:

Kain poznał swą żonę; poczęła ona i wydała na świat Henocha. I Kain zbudował miasto i dał mu imię swego syna, Henocha.

Dopiero jednak nieco dalej, począwszy od paragrafu 49, Filon podejmuje temat zbudowania miasta przez Kaina i po wykluczeniu możliwości dosłownej interpretacji, zgodnie z którą jeden człowiek byłby w stanie zbudować realne miasto (paragrafy 49-51), egzegeta zwraca się ku sensowi alegorycznemu.

Tak więc, ponieważ wszelkie miasto (πόλις) składa się z budynków, mieszkańców i praw, budynki są dla niego [tj. Kaina – M. O.] dowodzącymi rozumowaniami, dzięki którym odpiera (ἀπομάχεται), niczym spoza murów, ataki przeciwników, tworząc mity, przekonujące wynalazki przeciwne prawdzie; mieszkańcami (οἰκήτορες) są fałszywi mędracy (δοκησισοφοί), towarzysze bezbożności, ateizmu, miłości siebie, pychy, fałszywej opinii (ψευδοῦς δόξης), którzy nie znają prawdziwej (τὸ πρὸς ἀλήθειαν) mądrości, którzy stworzyli mieszaninę głupoty, braku wychowania i braku wiedzy oraz wszelkich innych nieszczęść, ich sióstr i krewnych. Ich prawami jest brak praw (ἀνομίαι) i sprawiedliwości (ἀδικία); są nimi nieprawość, rozwiążłość, zuchwałość, szaleństwo, zarozumiałość, rozpusta przyjemności, pożądania przeciwne naturze, których nie sposób nazwać. (*Post.* 52)

Każdy z bezbożnych mieszkańców takiego miasta (πόλεως) mieni się jakby demiurgiem dla nad wyraz nieszczęsnej duszy, która jest jego własną – tak długo, aż Bóg, namyśliwszy się (Rdz 11,6), wywołuje w ich sofistycznych sztuczkach wielkie i nierozwiązywalne zamieszanie. Stanie się to, kiedy zbudują nie tylko miasto (πόλιν), lecz również wieżę, której wierzchołek sięgnie nieba (Rdz 11,4), czyli naukę, która może utwierdzić każdego z nich i według której wierzchołkiem jest ich własna myśl: oto co symbolicznie nazywa się niebem. Trzeba bowiem, by każda nauka miała za szczyt i cel umysł, który ją ukazuje. (*Post.* 53)

W charakterystyczny dla siebie sposób Filon utożsamia miasto (duszy) założone przez Kaina z podobnym miastem wzniesionym przez budowniczych wieży Babel, nawiązując tym samym do jedenastego rozdziału Księgi Rodzaju. Trudno rozstrzygnąć, co skłania egzegetę do takiego sposobu interpretacji. Oba teksty biblijne łączy słowo „miasto” oraz fakt jego „budowy” lub „wznoszenia” i być może jest to jedyna, wystarczająca dla Filona racja. Pomijając kwestię wspólnego tematu, być może zadecydowały o tym wzglę-

dy formalne – można się domyślać, że zwyczajowo łączył on oba te fragmenty, być może posiłkując się jakąś już istniejącą tradycją alegorezy¹¹. Natomiast wzajemne podobieństwa obu komentarzy szczególnie w końcowych partiach (zmieszanie pośród niegodziwców) można tłumaczyć tożsamością komentowanego tekstu. Widać również różnice: w drugim fragmencie obecny jest bezpośredni komentarz do wersetu 4, nieobecny we fragmencie pierwszym (choć był tam zapowiedziany poprzez wprowadzenie cytatu), oraz do wersetu 6, który jednak pojawia się wcześniej, tj. jeszcze przed komentarzem do wersetu 4. Ten przykład pokazuje, że kiedy Filon decyduje się na wprowadzenie dygresji czy też posiłkuje się innym tekstem biblijnym, traktuje jego ciąg narracyjny dość dowolnie. Pominąwszy jednak te, stosunkowo łatwe do odczytania, wpływy biblijne, pozostaje stwierdzić, że pozostałe elementy z cytowanego wyżej fragmentu Filońskiego komentarza są od tekstu Księgi Rodzaju w znacznej mierze niezależne, podobnie jak to miało miejsce w poprzednim przypadku. Jakie więc podobieństwa, a jakie różnice w stosunku do tematów z *De confusione* można dostrzec, analizując te „dodatkowe” treści?

Podobieństwa sprowadzają się do: (a) faktu istnienia (lub budowania) realnych miast z dostępnych materiałów, między innymi z kamienia i drewna¹², oraz wznoszenia w duszach ludzkich „duchowych” lub „moralnych” miast, choć w cytowanym wyżej fragmencie nie pojawia się termin „miasto duchowe”; (b) charakterystyki złego ustroju, tu opisanego poprzez jego „prawa”, w którym rządzi bezprawie i niesprawiedliwość; (c) podwójnej relacji wzoru i kopii, choć mniej wyraźnej niż poprzednio, czyli: (c') suponowanej relacji naśladownictwa między miastami realnymi i duchowymi, ale odwrotnej niż poprzednio, gdzie miasta duchowe naśladowują jedynie strukturę tych realnych, (c'') suponowanej relacji „fałszerstwa” między prawdziwymi (tu nie wymienionymi) i fałszywymi mędrcami (na co wskazują terminy *δοκησισοφοι*, *ψευδοῦς* w odniesieniu do wiedzy oraz *πρὸς ἀλήθειαν* w odniesieniu

¹¹ Zob. par. 122-123 w *De confusione*, gdzie Filon w ramach egzegezy opisu budowy miasta i wieży Babel odwołuje się do Rdz 4,17 i tłumaczy ten werset podobnie jak w *Post.* 52-53.

¹² Wcześniej, w paragrafie 50, Filon pisze: „Czyż jeden człowiek mógłby w tym samym czasie ciosać kamienie, ścinać drzewa, pracować nad żelazem i brązem, otaczać miasto pierścieniem wysokich murów, wznosić bramy, przedmurza, świątynie, święte miejsca, krużganki, zbrojownie, domy i wszelkie budynki publiczne i prywatne? Czy mógłby jeszcze przekopywać w ziemi kanały, poszerzać wąskie przejścia, zakładać fontanny, kanalizację i wszystko, czego potrzebuje miasto?”

do mądrości); (d) wymienienia mieszkańców duchowego miasta, którymi są wady lub sami źli ludzie. Pojawiające się różnice w stosunku do poprzedniego fragmentu można potraktować jako dalszy ciąg tej charakterystyki. Są to przede wszystkim: (e) zwrócenie uwagi na trzy elementy składające się na miasto realne: budynki (*resp.* mury), mieszkańców i prawa, które pełnią funkcję *tertium comparationis*, podstawy dla analogii (lub alegorii), mają bowiem równocześnie swe odpowiedniki w duszach ludzkich w postaci rozumowań (s sofistycznych), wad (dusz posiadających wady?) i (niegodziwych) praw; (f) brak bezpośredniego przeciwstawienia miast „dobrych i złych” – egzegeta podkreśla wyłącznie moralne zło budowanego miasta; (g) brak charakterystyki ustroju złego miasta jako „ochlokracji” i związanego z tym opisu jego mieszkańców jako „wielości” lub „tłumu”; (h) grzechu budowniczych, który polega na zbytym zadufaniu we własną myśl, co wynika bezpośrednio z egzegezy fragmentu na temat wznoszenia wieży, której „wierzchołek sięga nieba”. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że ta egzegeza stanowi również integralną część komentarza w *De confusione* i pojawia się w nim nieco dalej (paragrafy 113-115).

Już tak pobieżna analiza ukazuje daleko idące podobieństwa w alegorycznym ujęciu tematu miasta obecnym w obu fragmentach i fakt dużej samodzielności egzegety w relacji do komentowanego tekstu. Nasuwa się jednak pytanie, w jaki sposób Filon wykorzystuje samą metaforę lub alegorię miasta do przeprowadzenia swego wywodu, który pozwala mu na przedstawienie tez etycznych i religijnych. Można to ująć inaczej: Jakie elementy „realnego” miasta – jego przestrzeni, mieszkańców i organizacji – są punktem wyjścia dla Filońskich rozważań, w jakim stopniu decydują o formie, a w jakim o treści samego komentarza? Odpowiedź na te pytania pozwoli również lepiej odczytać istotne znaczenie „miasta duszy” obecne w tych fragmentach. Analizę warto oprzeć na „strukturze” miasta wyznaczonej przez samego Filona, czyli opisując jego „budynki, mieszkańców i prawa”.

II. STRUKTURA MIASTA DUSZY

A. Budynki i mury

Temat budynków jest całkowicie nieobecny w pierwszym fragmencie, pojawia się jednak w drugim. Filon stara się tu możliwie ściśle zobrazować strukturę miasta w duszy – w charakterystyczny dla siebie sposób wprowadza (jako dopełnienie obrazu walki toczonej z wysokości miejskich budynków) czwarty element: mury lub fortyfikacje miejskie. W domyślny sposób

odpowiadają one murom faktycznego miasta, których nie wymienia wprawdzie w „spisie” jego części składowych w bieżącym paragrafie, jednak wspomina o nich tuż przedtem, w paragrafie 50, kiedy uzasadnia niemożność zbudowania całego miasta przez jednego człowieka (Kaina). Pojawia się tam również ten sam termin (τείχος) co w wypadku walki toczonej przez miasto duszy, które broni się spoza murów (ἀπὸ τείχους). Obraz miasta lub twierdzy oblężonej przez wrogów jest dość częsty u Filona i dotyczy przede wszystkim duszy lub rozumu atakowanego przez siły zła. W takim wypadku „murami” lub „fortyfikacjami” są cnoty, *resp.* rozumowania, odpierające atak¹³.

Rzadko jednak występuje sytuacja odwrotna, kiedy to siły zła bronią się lub atakują spoza murów, chociaż sam obraz sofistycznej obrony lub ataku za pomocą pełnych nieprawdy „mitów” lub „sztuczek” pojawia się częściej¹⁴. Jako uzupełnienie tego fragmentu można przytoczyć inny komentarz Filona do „miasta Kaina”, o podobnej wymowie:

Lecz wszyscy ci ludzie są potomkami tej przewrotności, która wciąż umiera, ale nigdy do końca, a której imię brzmi „Kain”. Czyż nie jest to ten Kain, który, po zrodzeniu syna nazwanego przez siebie „Henoch”, zakłada, jak mówi nam Pismo, miasto, które również nosi imię Henocha? (Rdz 4,17). W pewnym sensie wznosi on konstrukcje przemijalne i zniszczalne, dla ruiny tych, którzy są zajęci bardziej boską budową. (*Conf.* 122)

Tekst ten wydaje się dość istotnym uzupełnieniem, pojawia się bowiem jako dygresja w ramach Filońskiego komentarza dotyczącego jedenastego rozdziału Księgi Rodzaju, ale tym razem w traktacie *De confusione*. Można więc przyjąć, że również i w tym dziele obecny jest temat „ataku” lub

¹³ Cnoty jako mur, fortyfikacje: *LA* 1.86, *Abr.* 244, *Det.* 105, *QG* 3.27, *QG* 4.59, *QG* 4.80, roztropność (*LA* 1.75, *Somn.* 2.82), roztropność i męstwo (*LA* 1.86), pobożność (*Virt.* 186), rozum, rozumowanie (*resp.* język) jako mur: *Fug.* 189-190, *Somn.* 1.108, *Somn.* 2.170, *QG* 2.72 i w stoickim obrazie murów lub rozumowań jako logiki, która otacza fizykę i etykę: *Agr.* 15, *Mut.* 74, zmysły i dobra ciała jako mur duszy: *Conf.* 19. Atak ciała, zmysłów lub namiętności na duszę lub rozum jest u Filona przedstawiony jako oblężenie miasta lub twierdzy: *Fug.* 180, *Somn.* 2.40, *Somn.* 2.276, *Spec.* 1.173, *Spec.* 4.95, *Prob.* 38, *Praem.* 25, *Conf.* 90 – por. A. Pelletier, *Les passions à l'assaut de l'âme d'après Philon*, „Revue des études grecques”, 78 (1965), s. 52-60.

¹⁴ Obraz „warownej fortecy” (ἀκρόπολις) zła przeciw siłom dobra (*Agr.* 46) lub „miast wzniesionych przeciw duszy” (πόλις) (*Conf.* 128) jest, według A. Pelletier (dz. cyt., s. 57-58), wynikiem błędu w odczytaniu pierwotnego tekstu, w którym mowa była raczej o „masywnie oblężniczej” (ἐλέπολις). Sam czasownik ἀπομάχομαι występuje u Filona jeszcze trzy razy i tylko raz odnosi się do walki prowadzonej przez przyjemność (*LA* 3.238), w pozostałych przypadkach oznaczając odparcie ataku sofistycznego (*Det.* 36) oraz wad (*Post.* 72). Na temat ataku sofistów za pomocą języka lub rozumowań, uwodzącej mocy ich argumentów – zob. *Cher.* 9 nast., *Praem.* 25, *Her.* 304, *Somn.* 1.220, *Somn.* 2.276-280, *Mut.* 203, *QG* 3.23.

„napaści” złego miasta na dobre, o ile utożsamia się „konstrukcje przemijalne i zniszczalne” z miastem złym, a ludzi „zajętych bardziej boską budową” z dobrym. Atak ten polega na kierowaniu fałszywych „dowodzących rozumowań”, „mitów” i „solistycznych sztuczek”, by doprowadzić „do ruiny” tych, którzy są miłośnikami prawdy. Na temat roli języka w rozwoju moralnym Filon wypowiada się wielokrotnie. Słowo jest bronią obosieczną – w rękach złych prowadzi do zguby dobrych (również samych złych), jako narzędzie dobrych może służyć obronie przed złymi i własnej doskonałości moralnej¹⁵. W *De sacrificiis Abelis et Caini* Filon pisze o miastach lewitów:

Tak więc jak w miastach najsilniejszą częścią dla ich zachowania są ludzie dobra, tak samo w mieście każdego z nas, złożonego z duszy i ciała, rola najpewniejszego wsparcia dla ustanowienia stabilności przypada słowom (λόγοι) zakochanym w mądrości i wiedzy, które prawodawca metaforycznie nazywa „okupem” i „pierworodnymi” z racji, o których już mówiłem. W ten również sposób, według niego, miasta lewitów „są wykupywane cały czas” (Kpł 25,32) [...]. Dusza sługi Boga nieustannie podlega zmianom, lecz jest nieustająco wyzwalana; zmiany pochodzą od jej śmiertelnej natury, podczas gdy wolność jest jej zapewniana przez łaskę Dobroczyńcy, który jest jej dany jako dziedzictwo. (*Sac.* 126-127)

Jest to jeden z nielicznych fragmentów, gdzie cały człowiek, „złożony z duszy i ciała” jest przez Filona przyrównany do miasta (zob. także *Abr.* 71). Zazwyczaj w takiej sytuacji funkcję murów pełnią zmysły lub dobra ciała (*Conf.* 19), jednak w tym fragmencie, egzegeta nie pisze bezpośrednio o „murach” lub „fortyfikacjach”, lecz o „najsilniejszej części” (τὸ εὐχρῶτατον) faktycznych miast i „najpewniejszym wsparciu” (τὸ βεβαιότατον) miast, które stanowią ludzie. W pierwszym wypadku chodzi o „ludzi dobra” (ἀγαθοί), w drugim o słowa „zakochane w mądrości i wiedzy”, które pochodzą bezpośrednio od Boga.

B. Mieszkańcy

W cytowanym wyżej fragmencie *De confusione* nie pojawia się termin „mieszkaniec” (οἰκίτην *resp.* οἰκητόρον), jak w *De posteritate*, występują natomiast kolejno: „zarządcy” (lub „urzędnicy” – ἄρχοντες), czyli „Prawo i Sprawiedliwość” w dobrym mieście, „Niesprawiedliwość i Bezprawie” jako „ci, którzy ciemną” w złym mieście, następnie „cnotliwi” (ἀστεῖοι),

¹⁵ Język może służyć i dobru, i złu: *Somn.* 2.239-240, fałszywe słowo prowadzi do grzechu: *Ebr.* 70, *Mut.* 248, *LA* 3.233, *QG* 4.88, *QE* 2.9; prawdziwe prowadzi do dobra: *Somn.* 1.104, *QG* 4.104, łagodni namiętności: *LA* 3.119-124, broni przed atakami wrogów: *Her.* 125, *Somn.* 1.103-108.

„wpisani do rejestru” pierwszego miasta oraz „wielość” złych (φάυλων), którzy korzystają z bezprawia drugiego miasta. Trudno stwierdzić jednoznacznie, kogo Filon uważa tu za „mieszkańców” miasta duszy: ludzkie cnoty lub wady, cechy „ustroju” panującego w duszy czy też samych dobrych lub złych ludzi. Na rzecz ostatniej możliwości świadczyłby fakt użycia przezeń terminu ἐγγράφονται, który zazwyczaj oznacza u niego „bycie zaliczonym w poczet obywateli” miasta lub państwa, jednakże pod warunkiem spełnienia moralnych warunków¹⁶. Filon zdaje się więc wyraźnie odgraniczać cnotliwych „obywateli” od nieokreślonej „wielości”, z których tylko ci pierwsi zasługują na miano „prawdziwych mieszkańców”. „Wielość” składa się z fałszywych mieszkańców, tak, jak złe miasto jest fałszerstwem wobec dobrego; nie tyle je naśladuje, co zafałszowuje, podobnie jak fałszywe monety wobec prawdziwych. Nasuwa się jeszcze jedna uwaga: skoro „miasta w duszy” są wzorami dla miast realnych, to mieszkańcy tych pierwszych powinni być również wzorem dla mieszkańców drugich. Trudno o symetryczną relację odpowiedniości w sytuacji, kiedy mieszkańcami i jednych, i drugich są ludzie, jednak można zaryzykować stwierdzenie, że do pewnego stopnia taka relacja jest u Filona obecna i dotyczy przede wszystkim wzorowania się mieszkańców na przebywających pośród nich doskonałych mędrcach oraz zależności praworządności, czy dobrobytu miast od ich najdoskonalszych mieszkańców¹⁷.

¹⁶ Filon pisze o „byciu wpisanym na listę obywateli” „największego miasta, kosmosu” (*Opif.* 144, *Somn.* 1.39, *Ios.* 69) lub listę obywateli „państwa Mojżesza” (*Mos.* 2.211, *Spec.* 1.63). W obu jednak przypadkach warunkiem „bycia obywatelem” jest moralna doskonałość lub jej pragnienie. Polega ona przede wszystkim na wierności Bożemu prawu, które jest jednocześnie prawem Natury (por. *Spec.* 2.45, gdzie człowiek cnotliwy jest jednocześnie obywatelem „wielkiego miasta”, któremu ona przewodniczy). „Bycie obywatelem” przysługuje doskonałym „ludziom Boga” – kapłanom lub prorokom, którzy są „wpisani na listę obywateli państwa nieśmiertelnych i niematerialnych idei” (*Gig.* 61). Filon pisze też wprost o byciu wpisanym do „miasta cnoty”, choć ma na myśli cnotę „niższą”, czyli wykształcenie ogólne (symbolizowane przez Hagar), a nie „cnotę doskonałą”, której symbolem jest Sara (*LA* 3.244).

¹⁷ Por. *QE* 1.21: dopóki pobożni ludzie (Izraelici) mieszkają w miastach – ich mieszkańcy żyją właściwie, bo są ozdobieni ich cnotą – ale kiedy cnotliwi opuszczają miasto, opuszcza je również szczęście, są oni „kolumnami całych wspólnot i wspierają miasta i ich rządy”; *Praem.* 66: „z duszy mędrca” wychodzą „dobrze uporządkowane miasta, szkoły mądrości, sprawiedliwości i pobożności, gdzie nabywa się także inne cnoty”; ludzie cnotliwi przyczyniają się do pokoju i dobrobytu miast, w których mieszkają (*Spec.* 2.21-22; 2.47-48; *Migr.* 120-121, *Somn.* 1.175-179). Z tematem tym ściśle związany jest stoicki topos mędrca – króla, wykorzystany obszernie przez Filona – zob. np. *Mut.* 149-152, *Somn.* 2.243-244, *Sobr.* 57, *Migr.* 197, *Abr.* 261, 272, *Ebr.* 91-92, por. *Fug.* 36.

Nieco inaczej Filon przedstawia „mieszkańców duszy” w *De posteritate*. Jako „mieszkańców” wymienia wprawdzie „fałszywych mędrców”, ale rozumie ich jako „towarzyszy” rozmaitych wad, które są przez niego wymienione jednym ciągiem. Takie listy wad pojawiają się czasem u Filona (por. *Cher.* 71, *Sac.* 32) i mogą sugerować, podobnie jak wyrażenia „towarzysze”, „siostry”, iż poszczególne wady są ze sobą ściśle splecione lub że jedne wypływają z innych. Szczególnie odnosi się do wad w obrębie poszczególnych grup, które to grupy można dostrzec i tutaj, przy czym ich kolejność nie wydaje się przypadkowa. Najpierw więc pojawiają się wady dotyczące relacji do Boga, które polegają na nieuznawaniu Go lub nieoddawaniu Mu czci (bezbożność, ateizm)¹⁸. Następnie Filon wylicza te, które sprawiają, że człowiek pokłada zbyt wielkie zaufanie we własne siły (miłość siebie, pycha, fałszywa opinia)¹⁹. Wreszcie wymienia wady odnoszące się do braku „prawdziwej mądrości”, jak głupota, brak wychowania i wiedzy²⁰. Wszystkie trzy grupy wiążą się ze sobą; bezbożność lub ateizm jest bezpośrednim skutkiem miłości do siebie i zapominania o Bogu²¹, podobnie jak przyczyną ateizmu lub pychy jest brak wychowania *resp.* wiedzy²². W gruncie rzeczy

¹⁸ Por. połączenie ἀσέβεια – ἀθεότης: *Post.* 2, *Ebr.* 18, *Ebr.* 78, *Conf.* 114, *Mos.* 2.193, *Det.* 103, *Deus* 22, *Mut.* 61.

¹⁹ Φιλαντία zob. *Sac.* 58, *Post.* 180, *Deus* 16, *Agr.* 173, *Conf.* 128, *Her.* 106, *Congr.* 130, *Ios.* 118, itd.; μεγαλαυχία zob. *LA* 3.164, *Cher.* 77, *Post.* 48, 115, *Ebr.* 128, *Conf.* 5, 113, itd. Na oznaczenie grzechu pychy, próżności lub miłości siebie Filon stosuje wiele innych terminów, jak τῦφος (np. *Gig.* 50, *Agr.* 43, *Ebr.* 36, 39, 40, 95, 124, *Conf.* 71, 79, *Migr.* 19, itd.), οἴησις (*LA* 1.52-53, *LA* 3.33, 47, 137, *Cher.* 57, *Sac.* 54, 58, *Post.* 47, 136, *Migr.* 34, *Congr.* 138, *Mut.* 176, *Spec.* 1.10, itd.), ὄγκος (*LA* 2.77, *Dec.* 43, *Post.* 26, *Ebr.* 128, itd.), ὕβρις (*LA* 2.70, *Post.* 99, *Agr.* 32, *Conf.* 117, *Fug.* 30, *Abr.* 228, *Ios.* 74, *Mos.* 1.88, *Dec.* 5, itd.), ἀλαζονεία (*Ebr.* 192, *Migr.* 136, *Fug.* 195, *Ios.* 70, *Dec.* 5, *Spec.* 1.10, itd.), ὑπερωψία (*Cher.* 35, *Dec.* 5, 40, *Spec.* 3.137, *Virt.* 161, 165, 166, *Praem.* 47), por. ἀνθάδεια (*Agr.* 47, 163, *Her.* 21 itd.), ὑπέρανχος (*Agr.* 62, *Ebr.* 111, *Sobr.* 57, *Migr.* 62, *Congr.* 42, *Spec.* 1.293, *Virt.* 165, itd.). Najczęstsze symbole pychy według Filona to Egipt lub Egipcjanie (*Agr.* 62), Onan (*Deus* 16 n.), Kain (*QG* 1.60 n.), Jetro (*Mut.* 103), Beniamin (*Mut.* 92-96), Aleksander (*Cher.* 63), a także rydwan, powietrze (*Dec.* 4), zakwas (*Spec.* 1.293), kruk (*QG* 2.35-36).

²⁰ Por. zestawienia: ἀμαθία – ἄγνοια – ἀπαιδευσία: *LA* 3.20, 3.33, 3.121, 3.193, *Ebr.* 137, *Congr.* 88.

²¹ Człowiek, który kocha siebie lub przypisuje sobie dobra otrzymane od Boga, nie kocha Boga – zob. zestawienie φίλαυτος – ἄθεος (*LA* 1.49) oraz przeciwstawienie φίλαυτος – φιλόθεος (*Fug.* 81, *Sac.* 3, *QG* 1.60). Na temat pychy prowadzącej do ateizmu lub zapomnienia o Bogu – zob. *LA* 1.49, *LA* 3.33, *Agr.* 171-173, *Dec.* 4-9, *Virt.* 161-166, *Sac.* 71, *Cher.* 76-7, itd.

²² Zob. pokrewieństwo zarozumiałości z niewiedzą i brakiem wykształcenia, które prowadzą również do bezbożności – *LA* 3.33. Ludzie próżni uważają się za mędrców, a faktycznie są głupcami, brakuje im bowiem prawdziwej wiedzy na temat nich samych (*Migr.* 136); zbyt duża pewność siebie prowadzi do „śmierci” prawdziwej wiedzy (*Agr.* 163-4). W „domu

trudno stwierdzić, które z wad są dla Filona bardziej podstawowe od innych lub co prowadzi do wady, co jeszcze samo nią jeszcze nie jest. Jest to tym bardziej kłopotliwe, że Aleksandryjczyk czasem mianem „największego zła” określa pychę, czasem brak mądrości, a czasem bezbożność²³. Można jednak przyjąć, że korzeniami bezbożności są pycha i niewiedza, przy czym pycha sama w sobie jest już bezbożnością²⁴, niewiedza zaś jest w mniejszym stopniu wadą, a w większym źródłem wady lub zła i jako taka może nawet nie być zależna od człowieka²⁵.

Pomimo że w następnej kolejności Filon wymienia „prawa” panujące w bezbożnej duszy, również i one są wadami, szczególnie jeśli chodzi o „nieprawość, rozwiązłość, zuchwałość, szaleństwo, zarozumiałość, rozpustę (przyjemności) i pożądania”. Analizując ten ciąg można zauważyć, że wymienione na końcu „przyjemność” (ἡδονή) oraz „pożądanie” (ἐπιθυμία) są zazwyczaj określane przez Filona, w ślad za stoikami, jako „namiętności” (παθή)²⁶ i mają swoje źródło w przedmiotach zewnętrznych (*resp.* zmysłach), w ciele lub braku w panowania nad tym, co zmysłowe lub cielesne, czyli w samym rozumie²⁷.

duszy” przyjmującym Boga fundamentem jest naturalne dobro i nauczanie, murami są cnoty i piękne czyny, fasadą zaś jest nauczanie wstępne – zob. *Cher.* 101 nn.; do pobożności prowadzą: 1) wiara i stałość; 2) zgodność słowa z życiem; 3) prawe wychowanie (*Fug.* 150); nauczanie wstępne (kultura) jest lustrem, w którym odbija się Bóg – kierując się tym nauczaniem można do Niego dojść – *Fug.* 213.

²³ „Największe zło” (wada): pycha: *Cher.* 57, *Spec.* 4.171, *Congr.* 130, brak mądrości: *Legat.* 3, *QE* 2.19, bezbożność: *Congr.* 160.

²⁴ Zwrócenie się do siebie i uznanie siebie za źródła wszelkiego dobra jest już bezbożnością – por. *Fug.* 81, 199, *Det.* 32, *Deus* 16-19; por. A. Beckaert, wprowadzenie do: Philon d’Alexandrie, *De praemiis et poeniis. De exsecrationibus*, Paris 1961, s. 24: „[...] ateizm lub bezbożność jest egoizmem, o ile odnosi wszystko do człowieka – z tej racji egoizm jest największą wadą”.

²⁵ Brak wychowania jako niezawinione źródło zła: *Sac.* 15, *Plant.* 144, *Ebr.* 6-13, 23, 154-157, *Her.* 240, *Fug.* 201, *QG* 1.50. Niewiedza jednak może być także zawiniona, i w tym drugim przypadku staje się rzeczywistą wadą, kiedy to człowiek nie tylko nie posiada wiedzy o dobru, ale jeszcze ma fałszywe przekonanie, że ją posiada. Takim paradygmatem „podwójnej niewiedzy” jest dla Filona Kain – zob. *Ebr.* 163 i *Sac.* 47-48 oraz A. Méasson, przyp. 1 (s. 112) do: Philon d’Alexandrie, *De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris 1966.

²⁶ Zob. tradycyjny „kwartet” namiętności u Filona: przyjemność, pożądanie, lęk, smutek – *Migr.* 60, 150, *Her.* 269-270, *Abr.* 236, 238, *Ios.* 79, *Praem.* 70, *Cont.* 2, *Conf.* 90, *Prov.* 2.8, itd.

²⁷ Źródło namiętności w rzeczach zewnętrznych i zmysłach: *LA* 3.250, *Ebr.* 220, *Somn.* 2.164-169, *Abr.* 238-239, *QG* 3.3, *QG* 4.183, 4.230, w ciele: *LA* 1.103, *Post.* 26, *QG* 1.99,

Interpretacja „mieszkańców miasta duszy” jako ludzkich wad lub namiętności może zostać również potwierdzona przez inne fragmenty z Filońskich dzieł, a mianowicie przez ciąg dalszy cytowanego wyżej fragmentu z *De posteritate*, gdzie miasto Hebron, czyli dusza „zjednoczona z ciałem” jest zamieszkała przez wady: umiłowanie ciała, dóbr zewnętrznych i rzeczy pozabawionych życia (paragraf 62), oraz przez ciąg dalszy cytowanego urywka *De confusione*, gdzie w złym człowieku walczy „kohorta namiętności” (paragraf 110) i, nieco dalej, gdzie budowniczości miasta i wieży są nazwani „nawykami wrogimi cnocie” (choć mowa jest początkowo o mieście „świata”, nie „duszy”):

Bowiem Boski Ogrodnik pragnie siać w całym świecie dobro, natomiast rozprasza i wygania z miasta świata przeklętą bezbożność, by od tej pory wrogie cnocie nawyki (μισάρητοι τρόποι) przestały budować miasto zła (κακίας πόλιν) i wieżę ateizmu. (*Conf.* 196)

Można również odnaleźć inne podobne fragmenty, gdzie mieszkańcy „miasta duszy” są symbolem moralnego stanu człowieka, czy to złego²⁸, czy dobrego i w tym drugim przypadku są interpretowani jako cnoty. Przykładowo w drugiej interpretacji miasta o nazwie „Hebron” Filon tłumaczy je jako „duszę zjednoczoną z dobrem” i zamieszkiwaną przez cnoty, uprzednią w stosunku do ciała i wady (paragrafy 60, 62)²⁹. Co ciekawe, sama cnota może być również rozumiana jako miasto – szczególnie jako ojczyzna dla mędrca, który w niej „zamieszkuje” jako obywatel³⁰. Temat ten wiąże się z omawianym wyżej rozróżnieniem na pełnoprawnych i niepełnoprawnych

QG 2.7-8, 2.12, 2.69, w rozumie (*resp.* jego braku) lub w sądzie: *Opif.* 152, *LA* 2.6, *LA* 3.117, 3.149, 3.246, *Migr.* 13, *Dec.* 142, *Spec.* 3.103, *QG* 2.39, *QG* 3.3, *QG* 4.78, itd.

²⁸ W *Legum allegoriae* 3.43-44 oraz *De ebrietate* 101-103 Filon, komentując werset 29 z 9 rozdziału Księgi Wyjścia: „Gdy wyjdę z miasta, wyciągnę ręce do Pana i głosy zamilkną”, interpretuje miasto jako ciało i duszę, które człowiek musi opuścić, by poświęcić się Bogu. W *Ebr.* egzegeta tłumaczy, że „najczystszy i niezłożony rozum” znajduje się „w mieście ciała jak w areszcie” i wydobywa się z niego, nie słuchając gróźb namiętności, która pragnie go zatrzymać przy sobie. Można więc sądzić, że namiętności zamieszkują „miasto ciała”, choć oczywiście jego głównym mieszkańcem jest rozum, który je opuszcza.

²⁹ Por. także *QE* 1.21: cnota jest siłą duszy i kiedy ją opuszcza, pojawia się choroba, podobnie jak upadają miasta, kiedy opuszczają je mędrcy.

³⁰ Zob. *LA* 3.1-3, *Deus* 103; miasta i domy jako symbole cnot rodzajowych i gatunkowych – *Deus* 94-95; człowiek posiadający ojczyznę lub miasto posiada równocześnie cnotę – *Migr.* 99. Filon korzystając z terminologii „metropolii i kolonii”, stosuje także rozróżnienie na „miasto ciała”, w którym mędrzec przebywa jak „na obczyźnie”, oraz „miasto metropolii” – cnotę, do którego ma zmierzać, by zamieszkać tam na stałe – zob. *QG* 4.178.

mieszkańców, przy czym w tym przypadku Filon złego człowieka nazywa „wygnańcem” z miasta cnoty³¹.

C. Prawa i ustrój

W obu analizowanych fragmentach widać wyraźnie, że jedynie „podwójne” rozumienie miasta – jako fizycznej przestrzeni i jako ustroju – pozwala Filonowi na dopełnienie interpretacji duszy i jej moralnego stanu jako „miasta”. W tym wypadku *tertium comparationis* jest ustrój, rozumiany jako całokształt praw, który zarówno w wypadku miasta, jak i duszy może być podobnie określany. We fragmencie z *De confusione* Filon wymienia dwa przeciwstawne sobie formy rządów: „demokrację” – jako rządy prawa i sprawiedliwości – oraz „ochlokrację”, w której panują niesprawiedliwość i bezprawie. Można dostrzec, że Aleksandryjczyk samą „demokrację” pojmuje dość swoiście. Pod koniec traktatu *De specialibus legibus IV* Filon przedstawia pochwałę sprawiedliwości i równości (paragrafy 230-238). Według niej równość jest „matką sprawiedliwości” (231), jest obecna w kosmosie i organizuje go poprzez „niezmienne prawa”, czuwając nad ruchem ciał niebieskich, zmianą pór roku i rozciąga się również na ziemię (232-236). W paragrafie 237 Filon pisze:

Bowiem wszystko, co ulega ziemskim sprawom, jest dziełem nierówności, a wszystko, co odpowiada właściwemu porządkowi, jest dziełem równości, którą w odniesieniu do wszechświata określa się jako najwyższą kosmiczną harmonię, w odniesieniu do miast jako demokrację, najbardziej praworządny i najdoskonalszy z politycznych ustrojów, w odniesieniu do ciała jako zdrowie, a do dusz jako doskonałość moralną. Nierówność zaś, przeciwnie, jest przyczyną chorób i wad. (*Spec.* 4.237)

Tak więc kluczem do zrozumienia demokracji jest koncepcja równości, która obejmuje całość rzeczywistości, a więc dotyczy nie tylko miast ludzkich, nie tylko stanu w ludzkich duszach, ale także „największego miasta” – świata. Należy przy tym pamiętać, że Filońska koncepcja demokracji bynajmniej nie jest sprzeczna z rządami sprawiedliwego władcy, o ile respektuje on Boże prawa³².

³¹ *Opif.* 165, *LA* 3.1, *Virt.* 190 n., *QG* 4.33, *QE* 2.23. Zły człowiek jest bez miasta – domu i ojczyzny: *Gig.* 67, *QG* 2.38.

³² Demokracja u Filona: (1) w świecie: boski Logos krąży po okręgu, nawiedza miasta, narody i kraje; daje innym to, co do nich należy, aby cały świat, jak jedno miasto, miał najlepszy ustrój, demokrację (*Deus* 176), (2) w miastach: poszanowanie prawa przy dochodzeniu sprawiedliwości i odwoływanie się do odpowiednich władz, a nie uprawianie samosądu to znak respektu dla form demokratycznych (*Spec.* 4.9), (3) w duszy: zalety demokracji to wiedza,

Tezę taką potwierdza dodatkowo fakt, że fałszywym naśladownictwem, fałszerstwem „dobrego miasta” duszy, jest ochlokracja, czyli „rządy tłumu”. „Tłum” lub „wielość” (ὄχλος, πλῆθος) jest zazwyczaj w Filońskim komentarzu synonimem zła lub grzechu – począwszy od przewagi liczebnej ludzi złych nad cnotliwymi³³, poprzez umiłowanie tłumu dla grzechu (przyjemności)³⁴, aż po alegoryczne rozumienie „tłumu” jako zmysłów, namiętności bądź przyjemności³⁵. Ochlokracja, podobnie jak wcześniej demokracja, jest obecna na wszystkich trzech poziomach, tj. w kosmosie, mieście i duszy, jednak jest przez Filona zdecydowanie potępiona jako „najgorszy z ustrojów”³⁶. Dlaczego jednak egzegeta decyduje się tu na użycie tego terminu, sugerującego „rządy tłumu”? Sam termin „wielość” (πλῆθος) pojawia się pod koniec cytowanego fragmentu *De confusione*, kiedy mowa o „wielości niegodziwych” czerpiących swą siłę³⁷ z drugiego, złego miasta, jednak tutaj

roztropność, wstrzeźliwość, sprawiedliwość, męstwo (*Virt.* 180), człowiek dobra (Abraham) ustanawia w swej duszy demokrację, najlepszy ustrój, praworządny i sprawiedliwy (*Abr.* 242). Demokracja nie oznacza równości absolutnej, lecz proporcjonalną, gdzie decydujący głos mają ci, którzy, znając Boże prawo, potrafią prowadzić swych poddanych do równości i sprawiedliwości. O ile więc w rządach tłumu o wyborze władcy decyduje ślepy los, to idealny książę musi być wybierany przez „jednomysłny naród” ze względu na swe przymioty moralne i towarzyszące im Boże błogosławieństwo (*Spec.* 4.151-157). Są to więc nie tyle „rządy ludu”, co „mądrości” (równości) i towarzyszące im rządy prawa – por. R. Barraclough, *Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II. 21 (1984), s. 521-523.

³³ *LA* 2.98; *Deus* 85; *Gig.* 1 n.; *Abr.* 19; *Praem.* 20; *Ebr.* 25 n.

³⁴ *Agr.* 23 n.; *Sobr.* 23; *Congr.* 27; *Praem.* 24.

³⁵ *LA* 2.77; *Migr.* 152.

³⁶ (1) w świecie: politeiści przenoszą z ziemi do nieba najgorszy z ustrojów, ochlokrację (*Opif.* 171), Bóg z nieba, najczystsze bytu, usuwa oligarchię i ochlokrację, zgubne formy rządzenia, które powstają z nieporządku i uzurpacji władzy (*Dec.* 155); ochlokracja wynikła z nieporządku zmieniona jest w kosmosie przez Umysł (Ducha) w porządek i monarchię (*Fug.* 10); (2) w miastach: rządzący rzucają przeciw Żydom siły tłumu, ochlokrację (*Flac.* 65, por. *Legat.* 132), wznoszą wieżę odrzucają władzę Boga we wszechświecie i wywołują anarchię oraz ochlokrację, największe zło; miasta bez rządzących giną (*Somn.* 2.283-290, szczeg. 287), bycie bez pasterza to ochlokracja, która wywodzi się z anarchii (przeciwieństwo demokracji), zło tyranii (*Agr.* 45-48); (3) w duszy: człowiek skruszony powinien przejść od najgorszego z ustrojów, ochlokracji (i jej 4 wad) do demokracji (*Virt.* 180); niektórzy ludzie, już postąpiwszy w cnocie, wycofują się i uciekają przed osiągnięciem celu, gdyż moc cnoty nowo zaszczerpiona w ich duszy jest niszczone przez stary błąd (ochlokrację), który atakuje ze zwiększoną mocą (*QE* 1.7). Ochlokracja łączy się więc z tyranią, oligarchią i anarchią (por. również *Mos.* 1.25-26, *Somn.* 2.151-154, *Sac.* 106).

³⁷ Jak zauważa tłumacz francuski (Kahn, przyp. 4, s. 101), użyty tu czasownik διαζώνυμαι oznacza „opasywać się”, „złączyć się”, a więc wielość złych ludzi wiąże się lub jednoczy z drugim miastem.

wyraźnie odnosi się on do ludzi, którzy mają w tym mieście udział, a nie do elementów w duszy ludzkiej. Z drugiej strony w kolejnych paragrafach (110-115), w których Filon kontynuuje rozważania na temat złego miasta duszy, pojawia się sugestia, iż człowiek nierozumny wzywa na pomoc zmysły oraz „kohortę (στῖφος) namiętności”, którą czyni niezwyciężoną (110-111)³⁸. Następnie wraz ze swymi pomocnikami prowadzi miasto duszy do zguby, dostarczając mu dóbr zewnętrznych, ogłaszając niegodziwe prawa, które niszczą prawa sprawiedliwości (112), a wreszcie wznosi wieżę ludzkiej pychy, która przeczy istnieniu Boga i Jego Opatrzności (113-115). Można więc przypuszczać, że owa „wielość” odnosi się do zmysłów i namiętności, które przyczyniają się do niesprawiedliwych rządów w duszy. W tym samym traktacie „wielość” ujęta w sensie alegorycznym nieodmiennie kojarzona jest z moralnym złem, oznaczając „niewybaczalne niegodziwości” popełnione przez człowieka (24) lub „tłum wad”, który jest udziałem pojedynczego człowieka (15). Być może pośrednią racją dla wprowadzenia tego tematu była konieczność wyjaśnienia biblijnego wersetu, który pojawia się np. w paragrafach 1 i 15 i brzmi: „Na całej ziemi był tylko jeden język i jedna mowa dla wszystkich” (Rdz 11,1), gdzie jedność wszystkich ludzi – budowniczych miasta i wieży Babel – prowadzi Filona do wniosku, że chodzi tu o występki całego tłumu.

Chociaż we fragmencie z traktatu *De posteritate* mowa jest o „prawach” panujących w mieście duszy, Filon nie precyzuje, o jaki ustrój tutaj chodzi. Ponadto prawa te odnoszą się tylko do duszy niegodziwej, nie mają więc swego odpowiednika w postaci „dobrych” praw, jak w poprzednim fragmencie, gdy tymczasem w innych miejscach Filon skłonny jest interpretować cnoty w duszy jako jej „prawa”³⁹, natomiast mędrców (patriarchów, proroków) jako „wcielone” lub „żywe” prawa będące wzorem dla innych⁴⁰. Jednakże terminy ἀνομίαι oraz ἀδικίαι obecne w tym fragmencie pozwalają

³⁸ Inne fragmenty w traktacie, w których termin στῖφος odnosi się do zmysłów, namiętności lub wad: paragrafy 19, 52, 198.

³⁹ Zob. zwłaszcza interpretację duszy jako „miasta żyjącego stworzenia”, bo daje mu „zwyczaj i prawa” (*LA* 3.43), także: przykazania cnoty mają być prawem (*LA* 3.245), umysł zawiera „prawo, wolę i kontemplację” (*QG* 4.98). Prawa obecne w duszy ostatecznie pochodzą od Boga i są uwewnętrznieniem Bożego Prawa: Bóg umieszcza w duszy cnotę jako „granicę i prawo” (*LA* 3.107); ludzie posłuszni Prawu (wyroczniom Boga) będą „żyć zawsze w świetle”, nosząc w swych sercach „prawa jak świetliste gwiazdy” (*Dec.* 49).

⁴⁰ Ogólnie: *Dec.* 1, *Prob.* 62, mędrzec: *Abr.* 276; patriarchowie: *Abr.* 4-5; Mojżesz: *Mos.* 1.162, *Mos.* 2.4, 2.8; Abraham: 275-6; Noe: *Praem.* 23; król: *Mos.* 2.4. Prawa żyjące jako wzory: *Virt.* 194.

dostrzec podobieństwo z ustrojem, który poprzednio określony był jako „ochlokracja”, choć Filon nie pisze tu wprost o „rządach tłumu”. Dlaczego? Jak się wydaje, z tej racji, że tutaj temat z jedenastego rozdziału Księgi Rodzaju, opisujący „tłum budowniczych” miasta i wieży Babel, odgrywa jedynie rolę pomocniczą. Filon w pierwszym rzędzie wyjaśnia tu budowę miasta przez Kaina (Rdz 4,17), który nie mógł wznieść miasta w sensie dosłownym, wówczas bowiem na świecie żyły jedynie trzy osoby, nie było więc mowy o „wielości” mieszkańców (paragraf 49). Temat budowniczych jednak nie jest całkowicie nieobecny – zostaje wprowadzony „tylnymi drzwiami”, kiedy egzegeta wymienia „fałszywych mędrców” jako mieszkańców miasta cnoty oraz nazywa prawa lub raczej bezprawie, którym się kierują. Są nimi ciągi wad, których ilość sprawia wrażenie prawdziwego „tłumu”.

III. MIASTO DUSZY, MIASTO BOGA

Dotychczasowe analizy pozwalają dostrzec, że etyczne tematy obecne w obu fragmentach wiążą się ściśle z całością Filońskiego dzieła i nie sposób ich pojąć w oderwaniu, po pierwsze, od bezpośredniego kontekstu danego komentarza, a po drugie – od dalszego kontekstu wszystkich pozostałych dzieł. Zbyt skrupulatna analiza wybranego zagadnienia pomijająca to tło w znacznym stopniu zawęża horyzont całości myśli etycznej Filona, która jest podobna do bardzo rozległej sieci wzajemnie i ściśle ze sobą splecionych zagadnień. Ponieważ jednak badanie wymaga systematyczności, a ograniczone ramy artykułu nie pozwalają na podejście całościowe, można potraktować wybrane fragmenty jedynie jako punkt wyjścia i okazję do szerszego spojrzenia. Umożliwi to dostrzeżenie tematów wymagających dalszych studiów.

W II księdze traktatu *De somniis* Filon komentuje Ps 46,5: „Gwałtowność rzeki raduje miasto Boga”. Według niego nie może tu chodzić o „święte miasto”, które posiada świątynię, czyli Jerozolimę, gdyż ta zbudowana jest z dala od morza i rzek. Podaje więc dwa możliwe wyjaśnienia alegoryczne:

Bowiem rozumie on miasto Boga w pierwszym sensie: wszechświat, który, otrzymawszy kielich boskiego napoju, uczynił z niego swój posiłek, i, rozradowawszy się, miał w nim udział i wieczną radość, niezbywalną i nie wygaszoną; i w innym sensie, to dusza mędrca, po której, jak powiedziano, Bóg przechadza się niczym po mieście. „Będę się w was przechadzał, mówi On bowiem, i będę waszym Bogiem” (Kpł 26,12). (*Somn.* 2.248)

[...] Wiedz więc, przyjacielu, że tylko sam Bóg jest pokojem całkowicie pozbawionym kłamstwa, prawdziwym, a substancja poddana narodzinom i zniszczeniu cała jest wojną. Bóg bowiem jest tym, co dobrowolne (ἐκούσιον), substancja ta przymusem (ἀνάγκη). Ten, który z całych sił pragnie (ισχύσει) wyzwolić się z wojny, z przymusu, z narodzin i śmierci i przejść do tego, co niezrodzone, niezniszczalne, dobrowolne, do pokoju, może być słusznie nazywany mieszkaniem i miastem Boga. (*Somn.* 2.253)

„Miasto Boga” rozumiane jest więc podwójnie: jako wszechświat, czyli „miasto świata”, w którym mieszka Bóg⁴¹, oraz dusza mędrca, również zamieszkiwana przez Boga. Jak się wydaje, bezpośrednim źródłem tego trzeciego rozumienia „mieszkańca” duszy (obok samego człowieka lub jego cnót/wad) są dwa cytaty biblijne: pierwszy z Ps 46,5 w którym mowa o mieście, i drugi z Kpł 26,12, gdzie mowa o „przechadzaniu się” Boga pośród ludzi. Co ciekawe, w żadnym z tych fragmentów nie pojawia się określenie „miasto duszy” – jest ono raczej oryginalną interpretacją samego Filona, który za punkt wyjścia przyjmuje wyrażenie „miasto Boga” i wyjaśnia je jako „duszę mędrca”, odwołując się do innego biblijnego wersetu, w którym odnajduje potwierdzenie (własnej) koncepcji, iż Bóg jest obecny w duszy mędrca niczym mieszkaniec w mieście. Warto zauważyć, że o ile „dopełniający” egzegezę werset z Księgi Kapłańskiej jest zazwyczaj wykorzystywany przez Aleksandryjczyka do określania duszy jako „mieszkania”, „pałacu” lub „świątyni” Boga⁴², to tym razem służy on wizji duszy jako miasta, inspirowany wersetem z Ps 46. Na tym przykładzie doskonale widać, w jaki sposób Filon wykorzystuje tekst Pisma: jego interpretacja nie jest ani całkowicie oderwana od kontekstu biblijnego, ani tym bardziej niewolniczo z nim związana.

Co – oprócz samej koncepcji duszy jako „miasta” – łączy ten tekst z analizowanymi wcześniej fragmentami? Co nowego wnosi ten fragment i czy pozwala dostrzec nowe elementy w tekstach z *De confusione* i *De posteri-*

⁴¹ Zob. *Somn.* 1.188, gdzie miasto jest porównane do świata zmysłowego; stoicki temat, według którego świat jest rozumiany jako „wielkie miasto” lub „wielkie państwo”: *Opif.* 19, 142-143, *LA* 3.99, *Gig.* 61, *Deus* 176, *Conf.* 106, 196, *Somn.* 1.39, *Ios.* 29, 69, *Dec.* 53, *Cher.* 119-127, *Abr.* 71, 166, *Spec* 1.13, 1.33-34, *Spec.* 2.45, *Spec.* 3.187, *Praem.* 34, 41-42, *Prov.* 2.31, 2.49, *Mos.* 2.51, *Aet.* 112. Świat jako mieszkanie, pałac, świątynia Boga: *Plant.* 50, *Congr.* 117, *Somn.* 1.185, *Spec.* 1.66-68, *Post.* 5-7, por. *Conf.* 136-139.

⁴² Zob. *Praem.* 123, według którego Bóg „krąży” w umyśle mędrca jak po królewskim pałacu, podobnie w *Somn.* 1.148-149. Inne fragmenty, gdzie umysł mędrca jest „mieszkanem” lub „świątynią” Boga, nie opierające się na Kpł 26,12: *Somn.* 1.215, 2.253, *Cher.* 100, *Praem.* 120, *Sac.* 10, *Sobr.* 62, *Her.* 75, *QG* 4.8, 4.18, *QE* 1.10, 2.51. Człowiek, który „mieszka u Boga” lub jest Jego „domownikiem”, „przebywa z Nim”: *LA* 3.42-43, *Migr.* 58, *Fug.* 102, *QG* 2.16.

tate? Warto zauważyć, że odniesienie do Boga, które pełni tak istotną funkcję w cytowanym powyżej tekście, obecne jest również w obu analizowanych wyżej fragmentach. W *De confusione* dobre miasto, w którym panuje demokracja, a więc równość, prawo i sprawiedliwość, jest „hymnem na cześć Boga”. Z kolei „fałszywi mędrcy”, mieszkańcy miasta duszy z *De posteritate*, „towarzysze bezbożności i ateizmu” występują przeciw Bogu, pragnąc zająć Jego miejsce, „mieniąc się demiurgami” dla swej duszy. Sam termin „demiurg” jest przez Filona zwyczajowo przypisywany Bogu i oznacza jego moc stwórczą oraz władanie nad stworzeniem⁴³. Jeśli więc przyjąć, że „miasto duszy” oznacza w dwóch pierwszych fragmentach jej stan moralny – dobry lub zły, to można przypuszczać, że podstawowym wyznacznikiem tego stanu jest relacja duszy do Boga. W „dobrym” mieście zamieszkują już nie tylko cnoty, ale sam Bóg – za ich pośrednictwem. Co więcej, z cytowanego fragmentu *De somniis* wynika, że ten pozytywny stan moralny ma swe bezpośrednie źródło w Bogu, a nie że człowiek dochodzi do niego sam, bez Jego wsparcia. Wizja Boga jako pokoju z *De somniis* doskonale współgra z koncepcją demokracji w duszy z *De confusione*: rządy „prawa i sprawiedliwości”, „stałości i równowagi” przynoszą miastu i duszy pokój, ale ten pokój duchowy jest bardziej pierwotny i pozostaje wzorem dla pokoju w miastach⁴⁴. Dusza nie osiąga doskonałości moralnej bez Bożej pomocy. Taki stan cechuje duszę mędrca, który jest – jako miasto duszy – prawdziwym miejscem pobytu Boga, gdzie w najwyższym stopniu realizuje się ideał bliskości Boga i człowieka (por. wyżej przyp. 41).

Motywy czci składanej Bogu oraz mądrości są dostrzegalne również w przypadku opisu „złego miasta”. Szczególnie dobrze jest to widoczne we fragmencie z *De posteritate*. Główna wina „bezbożnych” budowniczych miasta i wieży Babel polega na byciu dla siebie „demiurgiem”, czyli stawianiu się na miejscu Boga. Jak było już wyżej wspomniane, pycha nieodłącznie związana jest u Filona z bezbożnością i brakiem mądrości, który z kolei leży u źródeł ich obu. Stąd wadami są nie tylko miłość siebie i ateizm, ale także „fałszywa opinia”, brak wychowania i wiedzy. Te trzy rodzaje zła są fundamentem, na którym mieszkańcy ci budują zgubny ustrój „rządów tłumu”. Warto zauważyć, że „prawa”, którymi się kierują, jak „rozpusta

⁴³ Zob. np. *Opif.* 10, 18, *LA* 1.78, *LA* 2.4, *Cher.* 113, *Det.* 62, *Deus* 21, *Plant.* 6, *Ebr.* 30, *Migr.* 181, itd.

⁴⁴ Zob. *Post.* 118, 183-185, por. terminy εὐνομία i εὐστάθεια. Pokój w duszy wzorem dla pokoju między miastami – zob. *Somn.* 2.147.

przyjemności” czy „pożądania przeciwne naturze”, odnoszą się do kolejnych wad, tym razem związanych z ciałem. Filon opisuje je dokładnie nieco dalej w *De posteritate* (paragrafy 54-59) w ramach alegorezy „trzech miast”, które Izraelici musieli budować w Egipcie. Były to „Pitom”, „Ramzes” oraz „On”, nazywane przez Filona również „Heliopolis” (Wj 1,11-13). Według Filona „Pitom” oznacza „słowo” wypowiedane przez złego dla zniszczenia dobra, „Ramzes” to intelekt „pożerany przez rzeczy zmysłowe”, „On” zaś, a szczególnie „Heliopolis” to ludzki intelekt rozświetlający mroki ciała. Z kolei w następnych paragrafach (60-62) w alegorezie miasta „Hebron”, zamieszkiwanego przez Achimaja, Szeszaja i Talmaja, zbudowanego „siedem lat przed Tanis w Egipcie” (Lb 13,22), Filon tłumaczy je jako podwójne „związanie” duszy: z cnotą lub ciałem. Następnie w paragrafie 61 pisze:

Dusza, która sama poddaje się (αὐτὴν ὑποβάλλουσα) cielesnym związkom ma za mieszkańców tych, o których mówiliśmy. Achiman oznacza „mój brat”, Szeszaj „poza mną”, zaś Talmaj „ktoś zawieszony”. Z konieczności dusze, które kochają swe ciała (φιλοσωμάτων), sądzą (νομίζεσθαι), że to ciało jest bratem, cenią (τετιμῆσθαι) sobie szczególnie dobra zewnętrzne, i wszystkie dusze, które są tak usposobione, są zawisłe od rzeczy pozbawionych duszy, i, jak skazani na pal, są aż do śmierci przybici do zniszczalnego drzewa. (*Post.* 61)

Z kolei nieco dalej, opisując duszę związaną z cnotą, pisze:

Oto Hebron, który zachowuje skarby wiedzy i mądrości, Hebron, który pojawia się przed Tanis i całym Egiptem. Bowiem natura uczyniła duszę wcześniejszą od ciała, Egiptu, a cnotę wcześniejszą wobec wady, Tanis (a „Tanis” oznacza „nakaz oddzielenia”), uważając ją za starszą bardziej pod względem godności niż czasu. (*Post.* 62)

Na czym polega więc istota wady odnoszącej się do ciała? Sama interpretacja miasta „Ramzes” sugeruje, iż umysł ulega rzeczom zmysłowym, jest „pożerany przez nie”. Nie należy jednak tego rozumieć w sposób zbyt dosłowny, jakoby źródłem grzechu miało być samo ciało lub rzeczy zmysłowe, które opanowują umysł i „zmuszają” go do występku. Z pewnością mogą sugerować to fragmenty, w których przedmioty zmysłowe, zmysły lub ciało interpretowane są jako wrogie siły zniewalające człowieka⁴⁵. Większość

⁴⁵ Przedmioty zmysłowe prowadzące, przymuszające do grzechu: np. *LA* 3.220, 250, *Migr.* 19, *QG* 4.82; zmysły jako źródło zła w człowieku: np. *LA* 2.49, *Spec.* 3.176, *QG* 3.41, *QG* 4.171; ciało jako fundament grzechu: np. *Opif.* 141, *Gig.* 30, *Mut.* 36, 49, *QG* 3.40; por. obraz ciała jako moralnego „grobu” duszy: *LA* 1.108, *LA* 3.69, *QG* 2.69; ciało jako źródło namiętności: *QG* 1.99, *QG* 2.7-8, 2.69, *QE* 2.12; obraz „utonięcia” duszy (umysłu) w ciele lub rzeczach zmysłowych: *LA* 2.49, *Gig.* 15, *Agr.* 89, *Mut.* 215, *QG* 2.22, *QG* 2.23, *QE* 1.22 – por. też obraz walki lub wojny elementu nierozumnego z rozumnym: *LA* 1.11, *LA* 3.117,

z nich jednak da się interpretować w ten sposób, że są to jedynie „okazje” lub przyczyny współtowarzyszące narodzinom moralnego zła, które wypływa z duszy lub umysłu człowieka, i to ostatecznie sam człowiek jest sprawcą swego grzechu, wybierając drogę podążania za ciałem i jego potrzebami, a zapominając o potrzebach duszy⁴⁶. Podobnie można rozumieć cytowane powyżej paragrafy 61 i 62 z *De posteritate*. Już sama możliwość podwójnego „związania” duszy – z cnotą i ciałem – sugeruje, że aktywność przedmiotów zewnętrznych, zmysłowości lub cielesności nie może być tu decydująca. Dopiero jednak stwierdzenia o „poddawaniu się” przez duszę „cielesnym związkom”, „kochaniu” ciała, „nazywaniu” ciała bratem czy „cenieniu sobie” dóbr zewnętrznych przekonują, że właściwym źródłem moralnego wyboru jest sama dusza, która, według fragmentu z paragrafu 62, jest „wcześniejsza od ciała” i starsza pod względem godności. Jeśli więc daje się zniewolić, to tylko na mocy swojej decyzji i wówczas rzeczywiście staje się zależna od „rzeczy pozbawionych duszy”, co Filon przedstawia w obrazie ludzi unieruchomionych „aż do śmierci” na „zniszczalnym drzewie” pała. Jednak taki obraz ludzkiej wolności byłby jeszcze niepełny, gdyby nie powrócić do fragmentu z II księgi *De somniis*. Oto ostatecznie Bóg jest „tym, co dobrowolne” (ἐκούσιον), w przeciwieństwie do materii, która jest „przymusem” lub „koniecznością” (ἀνάγκη) (por. *Sac.* 127). Pełne wyzwolenie następuje po uznaniu tego faktu i – paradoksalnie – podporządkowaniu się Bożym nakazom. Człowiek sam nie jest w stanie poznać i osiągnąć moralnego dobra.

Należy zauważyć, że dla Filona utrata wolności wynika nie tylko z nieumiarkowanego podążania za dobrami zewnętrznymi, które zaspokajają potrzeby ciała, ale również ze zbyt dużego zaufania swemu intelektowi, którego także można stać się niewolnikiem. Taki jest właśnie los sofistów, dla których „wierzchołkiem jest ich własna myśl” (*Post.* 53). Jedno z miast budowanych przez Izraelitów nosi nazwę „On”, co Filon tłumaczy jako „intelekt”, choć później nie rozwija wątku grzechu pychy (*Post.* 54-57). Myśl

3.185-186, *Agr.* 88, *Post.* 184, *Somn.* 1.106; buntu przeciw rozumowi: *LA* 3.224 n., *Sac.* 105, *Agr.* 74, *Her.* 245; napaści lub ataku: *Fug.* 148, *QG* 4.165; zwiedzenia rozumu: *Sac.* 26-28, *Mut.* 112-113, *QE* 1.22; spalenia rozumu: *LA* 3.229, 3.235, 3.248-250, *Fug.* 158, *Her.* 296; zniszczenia rozumu: *LA* 3.108-109, 3.150, *Gig.* 65, *Plant.* 147, 159; uczynienia go niewolnikiem: *LA* 2.29, 2.70, *LA* 3.16 n., 3.117, *Mos.* 211.

⁴⁶ Zob. np. *QG* 4.1: sama dusza winna stać „na straży” zmysłów i nie dopuszczać, by wchodziło przez nie zło, które później sieje w tej myśli zamęt; *Fug.* 192, *QG* 2.29: „potop” duszy pochodzi jednocześnie z umysłu i zmysłów (ciała); *Deus* 2, *Agr.* 22: dusza złego człowieka troszczy się o ziemskie ciało; *QG* 3.3: przedmioty zmysłowe pociągają zmysły, po czym następuje odpowiedź (ruch) duszy – albo ich akceptacja, albo odrzucenie.

dotycząca zniewolenia wobec własnego intelektu obecna jest w innych traktatach⁴⁷. Człowiek zachowa swą wolność, o ile będzie „z całych sił pragnął” (w oryginale ισχύω – „ponaglał się”) przejść do tego, co „niezrodzone, niezniszczalne i dobrowolne”, a wówczas stanie się „mieszkańcem Boga”. Drogą do tego jest uzyskanie „skarbów mądrości i wiedzy”. W tym kontekście, jak się wydaje, należy rozumieć wzmianki o tym, że „dobre miasto” duszy jest „hymnem na cześć Boga” (*Conf.*) oraz że „bezbożni mieszkańcy” złego miasta uważają się za „demiurgów” (*Post.*). Nawet jednak i takiej wolności, do wyboru Boga, Filon nie rozumie w sposób absolutny. Z racji bytowej nicości (οὐδένεια)⁴⁸, moralnej słabości (ἀσθενεία)⁴⁹ oraz związanej z nimi zmienności (μεταβολή)⁵⁰ człowieka pełne wyzwolenie od wszelkiej konieczności nie leży wyłącznie w jego gestii, choć oczywiście chęć wyzwolenia musi również być również jego udziałem. Pełna wolność jest ostatecznie darem, łaską pochodzącą od Boga, który jest jedynym Wyzwolicielem⁵¹. W cytowanym już fragmencie z *De sacrificiis* Filon pisze:

Dusza służy Boga nieustannie podlega zmianom, lecz jest nieustająco wyzwolana; zmiany pochodzą od jej śmiertelnej natury, podczas gdy wolność jest jej zapewniana przez łaskę Dobroczyńcy, który jest jej dany jako dziedzictwo. (*Sac.* 127)

W relacji człowieka do Boga obecny jest więc nie tylko dramat między chęcią osiągnięcia przez człowieka pełnej wolności a swoistą koniecznością poddania swej woli woli Boga, ale również pomiędzy ludzkim pragnieniem osiągnięcia dobra i jego uwarunkowaniem przez Bożą łaskę. Tylko mędrzec, który przyjmuje Boży dar wolności i korzystając z niej wybiera dobro, również pochodzące od Boga, jest Jego prawdziwym mieszkaniem i miastem.

⁴⁷ Zob. *Her.* 186: wolny Bóg uwalnia człowieka ze złych uczynków, jednak jest też niewolniczy rodzaj ludzi, którzy służą własnemu intelektowi, zmysłom i ich dzieciom, wadom.

⁴⁸ Na przykład: *Mut.* 54, *Deus* 161, *Sac.* 55, *Somn.* 1.60, 1.212., 2.293-294.

⁴⁹ Na przykład: *LA* 1.69, *Deus* 52, *Spec.* 1.293, *Fug.* 105, *Virt.* 165, *QG* 3.2.

⁵⁰ Na przykład: *Mut.* 55, *Sac.* 135-137, *Deus* 89-90, *Migr.* 148, 185, *Somn.* 2.11-15, *Abr.* 212, *QG* 4.38.

⁵¹ Zob. *Fug.* 212: Twórca wolnych dusz, prawdziwie przyjętych do miasta to Ten, który jest wolny i który wyzwala.

PODSUMOWANIE I ZAKOŃCZENIE

Nawiązując do pytań postawionych we wstępie można spróbować naszkicować drogę Filona do obrazu „miasta duszy”, sposób posługiwania się nim w ramach „duchowej” lub „etycznej” alegorezy oraz filozoficzne znaczenie, które egzegeta z nim wiąże.

(1) Spośród wielu biblijnych tematów, w których pojawia się problematyka miasta, a które zostały wykorzystane w mniejszym lub większym stopniu przez Filona, wybrano szczególnie dwa, które posłużyły Filonowi do wprowadzenia terminu lub samego tylko pojęcia „miasta duszy” w znaczeniu moralnym (a nie tylko antropologicznym) oraz związanej z nim, bardziej rozbudowanej egzegezy. Pierwszym z nich jest biblijny opis wzniesienia i zburzenia miasta i wieży Babel (Rdz 11,1-9), komentowany przez Filona pierwszoplanowo w traktacie *De confusione linguarum*, w paragrafach 107-109, 196, oraz – jako werset „pomocniczy” – w traktacie *De posteritate Caini*, w paragrafach 52-53. Drugim istotnym fragmentem jest opis założenia miasta przez Kaina (Rdz 4,17), omawiany jako tekst „podstawowy” we wspomnianych paragrafach *De posteritate* oraz w traktacie *De confusione* w paragrafie 122. Temat „miasta duszy” ma w traktacie *De posteritate* swe rozwinięcie w postaci alegorycznej interpretacji miast, do których wznoszenia zmuszeni byli Izraelici w Egipcie (Wj 1,11-13) (paragrafy 54-59) oraz alegorezy miasta „Hebron”, zamieszkiwanego przez trzech mieszkańców (Lb 13,22) (paragrafy 60-62). Inne, istotne wersety biblijne, które są podstawą dla alegorezy „miasta duszy”, to opis miast „wykupywanych przez lewitów” z Kpł 25,32 (komentarz w *De sacrificiis* 126-127), a szczególnie werset 5 z Ps 46 i obietnica „przechadzania się” Boga pośród Izraelitów z Kpł 26,12, które stają się podstawą do interesującej interpretacji „miasta duszy” jako „miasta Boga”.

Już sama wielość wykorzystywanych tekstów biblijnych oraz brak ścisłego związania danego tekstu z jakąś konkretną interpretacją (być może z wyjątkiem opisu wznoszenia i zburzenia miasta i wieży Babel, który jednak zazwyczaj wskazuje u Filona nie tyle duszę jako miasto, lecz ludzką pychę) wskazuje na znaczącą dowolność lub niezależność egzegety w przekształcaniu wyjściowego tekstu. Również analiza konkretnych Filońskich interpretacji danych wersetów biblijnych wskazują na samodzielność egzegezy – co można dostrzec w dość swobodnym kojarzeniu terminów biblijnych z innymi, które są w Piśmie świętym nieobecne, dodawaniu przez Filona własnych tematów, których brak w pierwotnym tekście, wykorzystać-

waniu terminologii pochodzącej z kultury, a w szczególności filozofii greckiej. Wszystkie te zabiegi służą wydobyciu i wyakcentowaniu filozoficznej nośności oraz uniwersalności tekstu Mojżesza, który może również – według Filona – stanowić płaszczyznę dyskusji ze szkołami filozoficznymi. Widać to szczególnie dobrze w opisie „ustrojów” panujących w duszy i odwoływaniu się przez egzegetę do terminologii zaczerpniętej z greckiej polityki.

(2) Analizując sam sposób przeprowadzenia przez Filona alegorezy „miasta duszy”, wypada stwierdzić, że to raczej samo pojęcie (struktury) miasta, uprzednie wobec interpretowanego tekstu, wpływa na jego interpretację niż *vice versa*. Filon tylko w pewnym stopniu wykorzystuje model realnego miasta do opisu moralnej sytuacji człowieka i wynika to być może z samej specyfiki etycznego opisu. Nie udaje mu się bowiem w jasny sposób oddzielić „mieszkańców” od „praw” duszy, tak jak są wyraźnie oddzieleni mieszkańcy od praw realnego miasta, i interpretuje jedne i drugie jako wady. Trudno odnaleźć u niego jednoznaczne stwierdzenie, kto należy do „mieszkańców” miasta duszy: czy ludzie jako tacy, czy tylko ich moralne „stany”, jak wady lub cnoty. Pomimo tych słabości obraz miasta jest dlań dość owocnym źródłem lub okazją dla formułowania etycznych rozważań, które wspomaga czasem interpretacja tekstu biblijnego. Takie etyczne tematy, jak potrzeba obrony duszy przed sofistycznymi rozumowaniami, rozumienie cnoty jako „prawowitego” stanu duszy, a wady jako czegoś, co zakłóca porządek w duszy i co nie jest jej przyrodzone, potrzeba podążania za prawem moralnym i potępienie moralnego bezprawia, a także naturalna dynamika ludzkiej moralności („atak” namiętności, „obrona” przed nim, „budowanie” lub „wznoszenie” swoich cnót lub wad) wyrastają bezpośrednio z rozważań nad miastem lub pojawiają się przy okazji skierowania przez Filona uwagi na problem miasta.

(3) „Miasto duszy” rozumiane jest – w ramach alegorezy etycznej – jako pewien moralny „stan” lub swoista „jakość” osiągnięta *resp.* osiągnięta przez duszę. Z tej racji może być ono kwalifikowane jako „dobre” lub „złe”. Warto zauważyć, że znajduje tu zastosowanie zarówno metafora budowy miasta, widoczna szczególnie w obu biblijnych tekstach dotyczących wznoszenia miasta Babel i miasta Kaina, jak i obraz „gotowego” miasta, pojawiający się np. w interpretacji miasta Hebron i w Filońskim opisie potrójnej struktury miasta. Oddaje to zarówno proces moralnego postępu bądź upadku, jak i ich ostateczny efekt. „Dobre miasto duszy” można scharakteryzować jako „miasto Boga”: przyjmuje ono cnoty otrzymane od Boga, które pozwalają mu panować nad nierozumnym ciałem i jego potrzebami, językiem i samym rozumem. Unika ono pokusy uznania umysłu za najdoskonalszą wartość

i podążania ścieżką fałszywej wolności, absolutnie niezależnej od Bożego prawa. Tym samym panują w nim prawo i sprawiedliwość, na których opiera się najdoskonalszy ustrój – demokracja. Najwyższą ze wszystkich cnót jest pobożność, czyli cześć oddawana Bogu, uznanie Go za źródło wszelkiego dobra, także tego odkrywanego we własnym umyśle. Filon jednak skłania się ku pogładowi, że taki doskonały stan duszy („pokój”) jest łaską Boga, człowiek bowiem sam z siebie podlega niedoskonałości i zmienności. Dlatego mędrzec, który go osiąga, jest równocześnie „miastem Boga”. Z kolei „złe miasto duszy” jest całkowitym przeciwieństwem pierwszego: zaślepiony swoją pozorną wielkością umysł ulega grzechowi pychy i ma to dalsze konsekwencje. Po pierwsze, popada on w ateizm, albowiem nadmiernie miłując siebie, zapomina o Bogu. Po drugie, dążąc do całkowitej wolności od nakazów moralnych (rządy ochlokracji: niesprawiedliwości i bezprawia), staje się niewolnikiem tego, co nierozumne – rzeczy zewnętrznych, zmysłów i ciała. O ile pierwsze miasto zbudowane jest na fundamencie „wiedzy i mądrości”, o tyle drugie wyrasta z „fałszywej mądrości”, „braku wychowania” i „braku wiedzy”.

*

Etyczne tematy, które stanowią istotę obu analizowanych komentarzy, są paralelne z innymi fragmentami z dzieł Filona, zarówno tych posługujących się obrazem „miasta duszy”, jak i innych. Trudno tu o jasną i spójną wizję lub tym bardziej jakiś „system” myśli moralnej oparty na tych fragmentach. Rekonstrukcja polega raczej – jak zazwyczaj w wypadku odczytywania poszczególnych zagadnień etycznych u Filona – na żmudnym odszukiwaniu i porównywaniu ze sobą zbieżnych fragmentów, co jest o tyle trudne, że dla Aleksandryjczyka czynnikiem, który najczęściej decyduje o podjęciu jakiejś tematyki, są bieżące potrzeby biblijnego komentarza. Nie oznacza to oczywiście, że niemożliwe jest dotarcie do poglądów samego Filona, jednak z tym zastrzeżeniem, że nie stanowią one, przynajmniej dla niego samego, jakiejś gotowej, „podskórnej” struktury, dla której wyrażenia posługuje się on formą komentarza biblijnego jako przygodną „okazją” dla jej ujawnienia. Raczej to sam proces egzegezy ukrywa w sobie etyczne przesłanie. Ażeby je wyrazić, Filon niejednokrotnie odwołuje się do terminów i pojęć filozofii greckiej, nie traktując ich jednak w sposób wiążący, a tym bardziej ściśle techniczny. Słowa Pisma świętego stają się dlań impulsem do poszukiwania głębszego sensu, który nie jest na nie – jak sądzi – narzucany, lecz z nich

wydobywany. Z tej racji istotne jest każdorazowe uwzględnienie biblijnego kontekstu, który pomaga również w zrozumieniu Filońskiej etyki.

Przeprowadzona analiza wymaga z pewnością istotnych uzupełnień: (1) poszerzenia bazy tekstowej o dalsze fragmenty dotyczące „miasta duszy” (temat „wychodzenia” z niego lub „opuszczania” go, obecny szczególnie w *LA* 3.43-44 i *Ebr.* 101-103), (2) pogłębienia duchowego, moralnego znaczenia tych fragmentów przez odwołanie się do innych tekstów Filona, (3) porównania alegorezy „miasta duszy” (szczególnie „złego miasta”) z tematem opuszczania miasta „z drewna i kamienia” (jako źródła wszelkiego występku) i życia poza miastem (por. wyżej – trzecia para przeciwieństw opisana przez D. T. Runię), wreszcie (4) sięgnięcia do źródeł pozabiblijnych – żydowskich i greckich – w poszukiwaniu ewentualnej genezy poglądów Filona dotyczących miasta i metody alegorycznej, którą się posługuje w tym kontekście. Dopiero tak szerokie potraktowanie tego tematu pozwoliłoby przedstawić i zrozumieć „miasto duszy” w o wiele bardziej zadawalający sposób, niż zostało to uczynione w tym artykule.

LITERATURA

I. KRYTYCZNE WYDANIE DZIEŁ FILONA WRAZ Z TŁUMACZENIEM FRANCUSKIM

Philon d'Alexandrie, *Les œuvres, publiées sur le patronage de l'Université de Lyon* par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Paris 1961-1992, Editions du CERF.

II. TŁUMACZENIA POLSKIE

Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I: O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: IW Pax 1986; t. II: O gigantach, O zmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wyd. WAM 1994.

III. OPRACOWANIA

Beckaert A.: Introduction, [w:] Philon d'Alexandrie, *De praemiis et poeniis. De exsecrationibus*, Paris 1961.

Barracough R.: Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II. 21 (1984), s. 417-553.

Kahn J. G.: przypisy, [w:] Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, Paris 1963.

Méasson A.: przypisy, [w:] Philon d'Alexandrie, *De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris 1966.

- O s m a ń s k i M.: Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań, „Roczniki Filozoficzne”, 51 (2003), z. 1, s. 349-401.
- P e l l e t i e r A.: Les passions à l’assaut de l’âme d’après Philon, „Revue des études grecques”, 78 (1965), s. 52-60.
- R u n i a D. T.: Polis and Megalopolis. Philo and the Founding of Alexandria, „Mnemosyne”, 42 (1989), s. 398-412.
- The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria, „Journal of the History of Ideas”, 61 (2000), s. 361-379.

WYKAZ SKRÓTÓW CYTOWANYCH DZIEŁ FILONA

Abr.	<i>De Abrahamo</i>
Aet.	<i>De aeternitate mundi</i>
Agr.	<i>De agricultura</i>
Cher.	<i>De Cherubim</i>
Conf.	<i>De confusione linguarum</i>
Congr.	<i>De congressu eruditionis gratia</i>
Cont.	<i>De vita contemplativa</i>
Dec.	<i>De Decalogo</i>
Det.	<i>Quod deterius potiori insidari solet</i>
Deus	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>
Ebr.	<i>De ebrietate</i>
Flac.	<i>In Flaccum</i>
Fug.	<i>De fuga et inuentione</i>
Gig.	<i>De gigantibus</i>
Her.	<i>Quis rerum diuinarum heres sit</i>
Ios.	<i>De Iosepho</i>
LA	<i>Legum allegoriae. Lib. I-III</i>
Legat.	<i>Legatio ad Gaium</i>
Migr.	<i>De migratione Abrahami</i>
Mos.	<i>De vita Mosis. Libri I-II</i>
Mut.	<i>De mutatione nominum</i>
Opif.	<i>De opificio mundi</i>
Plant.	<i>De plantatione</i>
Post.	<i>De posteritate Caini</i>
Praem.	<i>De praemiis et poenis, de exsercationibus</i>
Prov.	<i>De Providentia. Lib. I-II</i>
QE	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum. Lib. I-II</i>
QG	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim. Lib. I-IV</i>
Sac.	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
Sobr.	<i>De sobrietate</i>
Somn.	<i>De somniis. Lib. I-II</i>
Spec.	<i>De specialibus legibus. Lib. I-IV</i>
Virt.	<i>De virtutibus</i>

THE CITY OF SOUL IN PHILO OF ALEXANDRIA

Summary

The aim of this article is to analyze the Philonic notion of “the city of soul” which Philo uses in his commentary on the Septuagint, and especially in his two treatises: *De confusione linguarum* (107-109, 196) and *De posteritate Caini* (52-62). First the exegetic context and allegorical method are examined, including the biblical verses (Gen. 11,1-9; Ex. 4,17) and the way Philo interprets them. It can be seen how the biblical motives are modified by him and subordinated to the external conception of the city that he probably draws from the Greek or Hellenistic notions, in particular the conception of *polis* understood simultaneously as an actual city and as its legal constitution. Then the structure of the psychic or moral city is analyzed, including its “buildings” (and “walls”), “habitants” and “laws,” which are allegorical presentations for the moral function of language, virtues or vices and laws or constitution of the inner city. Although Philo’s allegorical interpretation is here succeeded only to a certain degree due to his difficulties in clear distinguishing the moral components of the soul, the pattern of the city appears to be a useful exegetic tool in bringing out important aspects of moral life. In the last place, the author reconstructs Philo’s ethical views present in his allegoric commentary. The “city of soul” should be regarded mainly as its moral state, taken in its dynamic or static dimension. The moral qualification of this state exclusively depends upon soul’s attitude towards God who is the source of every good, virtue and the freedom of choice. Therefore, main virtues of sage are knowledge coming from God and piety towards him; and his internal “laws” are God’s laws. A vicious man is standing on the opposite side; he is ruled by the pride and forgets God, deprives himself of freedom and lets the irrational mob of vices master him, submitting himself to the needs of his senses and the body.

Summarized by Marek Osmański

Słowa kluczowe: Filon z Aleksandrii, egzegeza, etyka.

Key words: Philo of Alexandria, exegesis, ethics.